تفسیر "جواہر القرآن" اور کتاب "اقامۃ البرہان" کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ

تالیفِ لطیف

فقیہ العصر حضرت مولانا مفتی

عبد الشکور ترمذی رحمہ اللہ

تلمیذ رشید

شیخ الاسلام حضرۃ مولانا سید حسین احمد مدنی رحمہ اللہ

چوک فوارہ ملتان پاکستان
☎061-540513-519240

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تفسیر "جواہر القرآن" کا تحقیقی وتنقیدی جائزہ

هِدَايَةُ الحَيْرَان فِي جَوَاهِرِ القُرآن

تالیفِ لطیف

فقیہ العصر حضرت مولانا

مفتی سیّد عبدالشکور ترمذی قدس سرہٗ

بانی جامعہ حقانیہ ساہیوال سرگودھا

تلمیذ رشید شیخ العرب والعجم حضرت مولانا حسین احمد مدنی نور اللہ مرقدہٗ

کتاب اقامۃ البرہان کا اجمالی جائزہ

توضیحُ البیان فی ہدایۃِ الحیران

از قلم

حضرت مولانا مفتی سیّد عبدالقدوس ترمذی مدظلہم

ناشر ادارہ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملتان پاکستان

فون: 061-540513-519240

نام کتاب	ہدایۃ الحیران فی جواہر القرآن
تالیف	فقیہ العصر حضرت مولانا مفتی سید عبد الشکور ترمذیؒ
باضافہ	توضیح البیان لما فی ہدایۃ الحیران
از قلم	حضرت مولانا مفتی سید عبد القدوس ترمذی مدظلہم العالی
سرورق	جناب نصر اللہ مہر صاحب
ناشر	ادارہ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملتان پاکستان
اشاعت اول	۲۷ر رمضان المبارک ۱۳۸۹ھ ۸ر دسمبر ۱۹۶۹ء
اشاعت دوم	۱۴۱۷ھ بمطابق ۱۹۹۶ء
اشاعت سوم	۱۴۲۵ھ بمطابق ۲۰۰۴ء

ملنے کے پتے

ادارہ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملتان
دارالاشاعت اردو بازار۔ کراچی نمبر 1
مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار۔ لاہور

مکتبہ رشیدیہ۔ سرکی روڈ۔ کوئٹہ
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار۔ پشاور
مکتبہ رشیدیہ۔ راجہ بازار۔ راولپنڈی

☆ جامعہ حقانیہ ساہیوال سرگودھا
☆ مدرسہ مدینۃ العلوم مقام حیات سرگودھا
☆ مدرسہ حسینیہ حنفیہ سلانوالی ضلع سرگودھا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرض ناشر

بعد الحمد والصلوٰۃ: ناظرین باتمکین کی خدمت میں گذارش ہے کہ زیر نظر کتاب ''ہدایۃ الحیران'' تفسیر جواہر القرآن کا تحقیقی وتنقیدی جائزہ ہے، جسے حضرت اقدس فقیہ العصر مولانا مفتی سید عبدالشکور ترمذی قدس سرہ نے تحریر فرمایا ہے۔ حضرت اقدس نور اللہ مرقدہ کی عظیم شخصیت کسی تعارف کی محتاج نہیں آپ شیخ العرب والعجم حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی ؒ کے تلمیذ رشید اور شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی ؒ ومفتی اعظم حضرت مفتی محمد شفیع دیوبندی ؒ کے خلیفۂ مجاز اور مسلک دیوبند کے مستند ترجمان ہیں۔

کتاب ہذا نہایت تحقیقی اور علمی مضامین پر مشتمل ہے جو طالبین حق اور راہ اعتدال کے متلاشی حضرات کیلئے ان شاء اللہ تعالیٰ آب حیات کا کام کرے گی۔ اب اس کتاب کا تیسرا ایڈیشن شائع کیا جارہا ہے جس میں معیاری کمپوزنگ کے ساتھ تصحیح کا خاص اہتمام کیا گیا ہے، تمام عربی عبارات پر اعراب بھی لگادیئے گئے ہیں اور ہدایۃ الحیران پر مشائخ عظام اور اکابر علماء کرام کی تصدیقات وتقاریظ کا عکس بھی شامل اشاعت ہے۔ نیز اس ایڈیشن میں نہایت اختصار وجامعیت کے ساتھ حضرت مؤلف قدس سرہ کے حالات بھی کتاب کے شروع میں درج کردیئے گئے ہیں اللہ تعالیٰ حضرت کی اس تصنیف سے جملہ مسلمانوں کو مستفید فرمائے اور حضرت کے درجات کو بلند سے بلند تر فرمائے۔ آمین۔

حسب سابق ہدایۃ الحیران کے جواب میں لکھی گئی کتاب کا بے لاگ محاسبہ اور منصفانہ تجزیہ بھی توضیح البیان کے نام سے اس میں شامل ہے نیز ہدایۃ الحیران سے قبل ''عقیدہ حیات انبیاء کرام علیہم السلام کے انکار کا پس منظر'' اور ''تحقیق عقیدۂ حیات انبیاء کرام علیہم السلام'' کے نام سے نہایت وقیع مضامین کا اضافہ بھی کردیا گیا ہے۔ امید ہے کہ ناظرین کرام اس سے بھرپور استفادہ کریں گے، واللہ الموفق والمعین۔ فقط والسلام

ابوحذیفہ محمد اسحاق عفی عنہ ۲؍شعبان المعظم ۱۴۲۵ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہدایۃ الحیران ایک نظر میں

فہرست

تمت المحتویات

مختصر حالات حضرت مؤلف قدس سرہ

از قلم

حضرت مولانا مفتی سید عبدالقدوس ترمذی مدظلہم

مہتمم جامعہ حقانیہ ساہیوال سرگودھا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَكَفٰى وَسَلَامٌ عَلٰى عِبَادِهِ الَّذِيْنَ اصْطَفٰى اَمَّا بَعْدُ :

آباء واجداد: آپ کے والد ماجد کا اسم گرامی حضرت مفتی سید عبدالکریم گمتھلویؒ اور دادا کا محمد غوثؒ اور پردادا کا نام محمد عبداللہؒ تھا۔

آپ کے پردادا مولانا سید محمد عبداللہ ترمذیؒ اپنے زمانہ کے بہت بڑے عالم اور اولیاء اللہ میں سے تھے، انہوں نے شیخ الطائفہ حضرت حاجی امداداللہ مہاجر مکیؒ اور حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کا زمانہ پایا ہے۔ مشہور ہے کہ سلطان محمد تغلق کے زمانہ میں سادات کا جو قافلہ ترمذ سے ہندوستان آیا تھا اس میں آپ کے آباء واجداد بھی شامل تھے اسی نسبت سے آپ کا خاندان ترمذی کہلواتا ہے۔ جناب حضرت مولانا محمد عبداللہ ترمذیؒ نے ضلع کرنال کی تحصیل کیتھل کا قصبہ گمتھلہ گڈھو اپنی سکونت کیلئے پسند فرمایا، تعلیم کے بعد آپ اسی قصبہ میں قیام پذیر رہے، تعلیم آپ نے دہلی میں حاصل کی اور سلسلہ نقشبندیہ مجددیہ میں آپ کو خلافت بھی حاصل تھی۔ مشہور مفسر حضرت مولانا عبدالحق حقانی جنہوں نے تفسیر حقانی لکھی ہے اصل میں گمتھلہ کے رہنے والے

تھے یہ آپ کے تلامذہ میں سے ہیں، حضرت مولانا محمد عبداللہ شاہ صاحب ترمذیؒ نے اسّی (۸۰) سال کی عمر ۱۲۹۳ھ میں انتقال فرمایا۔

حضرت مولانا مفتی عبدالشکور صاحب ترمذی قدس سرہ کے جد محترم جناب حکیم محمد غوثؒ دہلی کے مستند حاذق طبیب، نہایت متقی، دیندار اور بزرگ آدمی تھے، فارسی زبان میں بہت مہارت تھی بے تکلف فارسی بولتے اور لکھتے تھے، مشہور نقشبندی بزرگ شاہ ابوالخیر سے بیعت تھے بعد میں حضرت اقدس حکیم الامت تھانوی قدس سرہ سے اصلاحی تعلق قائم فرمایا اور کچھ عرصہ اہل وعیال سمیت تھانہ بھون بھی مقیم رہے، آپ کی ساری زندگی اصلاح وارشاد اور خدمت خلق میں گذری، بالآخر ستائیسویں شب رمضان المبارک ۱۳۵۵ھ کو بعمر اسّی (۸۰) سال انتقال فرمایا۔

آپ کی اولاد میں تین صاجزادے اور تین لڑکیاں پیدا ہوئیں جن میں حضرت مفتی عبدالکریم گمتھلوی قدس سرہ آپ کے بڑے صاجزادہ اور حضرت مفتی عبدالشکور ترمذی قدس سرہ کے والد ماجد تھے۔

حضرت مولانا مفتی عبدالکریم گمتھلوی نوراللہ مرقدہ

آپ کی ولادت باسعادت ۵ محرم الحرام ۱۳۱۵ھ کو گمتھلہ میں ہوئی، آپ نے ابتدائی تعلیم اپنے قصبہ میں حاصل کی، کچھ عرصہ تھانہ بھون کے مدرسہ میں بھی پڑھا، پھر مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور میں داخلہ لیا اور حضرت شیخ المحدثین مولانا خلیل احمد سہارنپویؒ اور دیگر علماء کرام سے دروہ حدیث پڑھ کر سند فراغ حاصل کی، حضرت سہارنپوریؒ سے جو سند آپ نے حاصل کی اس کا ایک حصہ یہ ہے:

اَمَّا بَعْدُ فَقَدْ قَرَأَعَلَیَّ اَوَائِلُ الصِّحَاحِ السِّتِّ وَالْمُوَطَّئَیْنِ لِاِمَامِ دَارِالْهِجْرَةِ مَالِکٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی وَمُحَمَّدِبْنِ الْحَسَنِ الشَّیْبَانِی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اَخِیْ فِی الدِّیْنِ الْمَوْلَوِی السَّیِّدُعَبْدُالْکَرِیْمِ گُمْتَهْلَوِیْ وَاسْتَجَازَنِیْ عَلٰی حُسْنِ ظَنِّهٖ بِیْ کَمَا اَجَازَنِیْ

مَشَائِخِیُ الْکِرَامُ فَاَجَزْتُہٗ بِمَا یَجُوْزُ لِیُ رِوَایَتُہٗ مِنَ الْمَنْقُوْلِ وَالْمَعْقُوْلِ وَاِنْ لَّمْ اَکُنْ اَھْلًا لَہٗ وَاَنْ یُّجِیْزَ غَیْرَہٗ بِشَرَایِطَ مُعْتَبَرَۃٍ لَدٰی اَھْلِ الْفَنِّ لِمَنْ تَاَھَّلَ لِذٰلِکَ۔

(از قلمی سند عطا فرمودہ شیخ المحدثین حضرت اقدس مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ)

درس وتدریس: فراغت کے بعد آپ نے مختلف مدارس میں تدریس کی خدمات انجام دیں، ۱۳۴۳ھ میں مستقل طور پر حضرت اقدس حکیم الامت تھانوی قدس سرہ نے آپ کو تھانہ بھون بلالیا، یہاں آپ نے ۱۳۵۵ھ تک تدریس کے ساتھ افتاء اور تصنیف کا سلسلہ جاری رکھا، ۱۳۴۵ھ سے ۴۷ھ تک حضرت مولانا محمد الیاس صاحب کاندھلویؒ کے قائم کردہ مدرسہ معین الاسلام قصبہ نوح ضلع گڑگانواں تحصیل پلول میں آپ نے تدریس فرمائی اور بطور صدر مدرس قیام فرمایا، پھر مدینہ منورہ مدرسہ علوم شرعیہ میں بھی آپ نے آٹھ ماہ تک تدریس فرمائی، ۱۳۵۶ھ میں مدرسہ قدوسیہ اور ۶۱ھ میں مدرسہ حقانیہ کے نام سے شاہ آباد ضلع کرنال میں مدرسہ قائم فرمایا اور ہجرت تک اسی سے منسلک رہے، ۱۳۶۳ھ میں آپ بطور صدر مدرس وشیخ الحدیث مدرسہ قاسم العلوم فقیروالی ضلع بہاولنگر بھی پڑھاتے رہے۔

تبلیغی خدمات: ۱۳۴۱ھ میں آپ نے حضرت مولانا عبدالمجید بچھرایونیؒ کے ساتھ مل کر فتنۂ ارتداد کے انسداد کیلئے میوات کے علاقہ میں بہت کام کیا، اڈھائی سال تک آپ تبلیغ فرماتے رہے، اسی دوران بہت سے مدارس کا قیام بھی آپ کے ذریعہ ہوا، حضرت مولانا محمد الیاس صاحب کاندھلویؒ بھی گاہ گاہ آپ کے ساتھ ہوتے تھے۔

اس کے علاوہ آپ نے بہت سے فتنوں کی سرکوبی کیلئے کام کیا، پنجاب میں لڑکیوں کو میراث نہیں دی جارہی تھی اس کیلئے آپ نے تحریک چلائی اور ''غصب المیراث'' کے نام سے رسالہ بھی لکھ کر تقسیم کیا۔

جبریہ تعلیم کے خلاف بھی آپ نے جدوجہد کی ریاست الور میں جو مکاتیب

ٹوٹ چکے تھے ان کو بحال کرانے کیلئے آپ کی قربانی تاریخ کا ایک سنہری حصہ ہے۔

اسی طرح قاضی مسلم بل کے نام سے آپ نے ۱۹۴۱ء میں ہندوستان کی اسمبلی میں آواز اٹھائی کہ مسلمانوں کے تنازعات میں فیصلہ کیلئے مسلم جج مقرر کیے جائیں۔

خاکسار فتنہ کے خلاف بھی آپ نے حضرت مولانا عبدالجبار صاحب کے ساتھ مل کر تحریک چلائی، یہ سب خدمات آپ نے حضرت اقدس حکیم الامت تھانوی قدس سرہ کے حکم اور سرپرستی میں سرانجام دیں۔

اللہ تعالیٰ نے آپ کو فن مناظرہ میں بھی مہارت تامہ عطا فرمائی تھی قادیانی اور غیر مقلدوں سے آپ کے مناظرے مشہور ہیں فریق مخالف کو آپ کے دلائل اور بیان کی قوت سے مبہوت اور لاجواب ہونا پڑتا تھا۔

آپ پر حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ کو حد درجہ اعتماد تھا اس لئے بڑے بڑے اجتماعات میں خانقاہ کی طرف سے نمائندگی کیلئے آپ ہی کو بھیجا جاتا۔ حضرت تھانوی قدس سرہ نے مسلم لیگ کے عمائد کی اصلاح و تبلیغ کیلئے جو وفود ارسال فرمائے آپ کو بھی اس میں شامل فرمایا۔

۱۹۲۷ء میں جمعیت علماء ہند نے جب پشاور میں اجتماع کیا اور اس میں حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ نے خطبۂ صدارت پیش فرمایا تو اس اجتماع میں بھی خانقاہ کی طرف سے نمائندگی کا اعزاز آپ ہی کو حاصل ہوا۔

۱۳۵۴ھ میں اوقاف بل کے مسودہ پر جب جمعیت علماء ہند نے اجلاس طلب کیا تو آپ نے اس میں خوب حصہ لیا، اس قانون کے شرعی جائزہ کیلئے حضرت تھانوی قدس سرہ نے جو بورڈ قائم فرمایا تھا آپ بھی اس میں شامل تھے۔

۱۳۶۵ھ بمطابق مئی ۱۹۴۵ء میں جب امارت شرعیہ کا قیام عمل میں لانے کیلئے سہارنپور میں اجلاس ہوا تو اس میں آپ کی ہی سعی سے یہ سلسلہ ہمیشہ کیلئے ختم ہوا۔

تصنیف وتالیف

الحیلۃ الناجزۃ للحلیلۃ العاجزۃ: ہندوستان میں شرعی قاضی نہ ہونے کی وجہ سے خواتین کو جو دشواریاں پیش آتی تھیں ان کے شرعی حل کیلئے حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ نے یہ کتاب حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ اور آپؒ سے لکھوائی، آپؒ اس کی تالیف میں پیش پیش رہے، یہ کتاب ۱۳۵۱ھ میں مکمل ہوئی اور اس کی تصنیف پر پانچ سال کا طویل زمانہ صرف ہوا، کتاب تمام اکابر بطور خاص دیوبند اور سہارنپور کے حضرات کی تصدیقات سے مزین اور بے حد مقبول ہے، تمام ارباب دارالافتاء ان مسائل میں اسی کتاب سے رہنمائی حاصل کرتے ہیں، بعض مسائل اس میں فقہ مالکی سے بھی لئے گئے ہیں اس لحاظ سے یہ ایک گونہ اجتہادی کارنامہ ہے۔

المختارات فی مہمات التفریق والخیارات: یہ رسالہ الحیلۃ الناجزہ کے تتمہ کے طور پر لکھا گیا اس میں خیار کفاءت، حرمت مصاہرت اور خیار بلوغ کے مسائل بیان کئے گئے ہیں۔

وفاق المجتہدین للنظر فی رفاق المجتہدین: حیلہ ناجزہ کے بعض مسائل پر ایک عالم نے اعتراضات کئے تھے یہ رسالہ ان کے جواب کے طور پر آپؒ نے تحریر فرمایا، حضرت حکیم الامتؒ نے ان ہر دو رسائل کی تصدیق فرمائی۔

تجدد اللمعۃ فی تعدد الجمعۃ: ایک عالم نے ''القول الجامع'' کے نام سے عربی زبان میں یہ رسالہ لکھ کر ثابت کیا کہ جمعہ شہر میں صرف ایک جگہ ہوسکتا ہے اس کا تعدد صحیح نہیں، آپ نے محققانہ انداز سے اس رسالہ کا رد کیا اور مدلل انداز سے ثابت کیا کہ جمعہ کا تعدد جائز ہے، حضرت تھانویؒ کے علاوہ حضرت علامہ انور شاہ صاحبؒ نے بھی اس رسالہ کی تصدیق فرمائی تھی۔

الفضائل والاحکام للشہور والایام: اس رسالہ میں آپؒ نے بارہ مہینوں کے

احکام بیان فرمائے اور ساتھ ہی ان رسومات کی تردید کی جو غیر اسلامی فرقوں کے اثرات سے مسلمانوں میں پیدا ہوگئی ہیں، آپ کا یہ رسالہ بے حد مقبول ہوا مختلف مطابع سے بار بار شائع ہو رہا ہے، انگریزی میں بھی اس کا ترجمہ ہو چکا ہے وہ بھی کثرت سے شائع ہو رہا ہے۔

افادۃ العوام: حضرت تھانوی قدس سرہ نے بارہ مہینوں کیلئے عربی خطبات پر مشتمل ''کتاب خطبات الاحکام'' کے نام سے تحریر فرمائی، آپ نے اس کی نصوص کا ترجمہ ''افادۃ العوام'' کے نام سے فرمایا جو اصل کتاب کے ساتھ طبع ہو رہا ہے، اس میں تقریباً اڈھائی صد احادیث کا ترجمہ اور مختصر فوائد جمع ہیں ''تحفۃ العوام'' کے نام سے الگ ان کی اشاعت زیر غور ہے۔

القول الرفیع فی الذب عن الشفیع: حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ کے رسالہ ''غایات النسب'' پر جب بعض اہل علم نے اعتراضات کئے تو ان کے دفاع کیلئے آپ نے یہ رسالہ تحریر فرمایا، دسمبر ۱۹۳۴ء کو الجمعیۃ دہلی میں طبع ہوا اور الگ بھی شائع ہوا۔

تتمہ امداد الاحکام: آپ نے خانقاہ تھانہ بھون میں قیام کے دوران حضرت تھانویؒ کی زیر سرپرستی جو فتاویٰ تحریر فرمائے حضرتؒ نے ان کا نام ''تتمہ امداد الاحکام'' تجویز فرمایا، اب یہ فتاویٰ ''امداد الاحکام'' کے ساتھ دار العلوم کراچی سے طبع ہو کر چار جلدوں میں منظر عام پر آچکے ہیں۔

''غصب المیراث'' کا ذکر اوپر آچکا ہے، جبریہ تعلیم پر بھی آپ نے فتویٰ لکھ کر حضرات اکابر سے تصدیق کے بعد طبع کرا کے تقسیم فرمایا۔

اس کے علاوہ حضرتؒ کی عظیم تفسیر ''بیان القرآن'' کی نظر ثانی میں بھی آپ شریک رہے اور ''بہشتی گوہر'' کی تالیف جدید میں بھی آپ نے حصہ لیا۔

''القول المتین فی حکم الفطر بحفض اکمال الثلاثین'' کے نام سے بھی آپ

کا فتویٰ ماہنامہ النور میں طبع ہو چکا ہے۔

اس کے علاوہ حضرت تھانویؒ کے امداد الفتاویٰ، بوادر النوادر، الطرائف والظرائف میں بھی آپؒ کی متعدد تحریریں طبع ہو چکی ہیں، مکارم عشرہ کے نام سے اشرف السوانح جلد سوم میں آپ کا مضمون بہت ہی عمدہ اور قابل دید ہے۔

سفر حج: ۱۳۵۳ھ میں آپ نے پہلا حج کیا اور ۱۳۵۶ھ میں اہل وعیال سمیت آپ دوبارہ حج کے سفر پر تشریف لے گئے اور چودہ ماہ حرمین شریفین میں قیام کے بعد ۵۸ھ میں واپس ہوئے۔

شیخ سے عقیدت ومحبت: آپ کو اپنے شیخ ومربی حضرت اقدس حکیم الامت تھانویؒ سے نہایت عقیدت ومحبت بلکہ عشق تھا، آپ کی زندگی کا اکثر حصہ حضرتؒ ہی کی زیر ہدایت ونگرانی گذرا، اللہ تعالیٰ نے آپ کو تمام علوم وفنون سے مناسبت عطا فرمائی تھی یہ سب حضرت کا فیض تھا، حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ بھی آپ پر خصوصی شفقت وعنایت فرماتے تھے، ۱۳۶۱ھ میں آپؒ کو حضرت قدس سرہ نے مجاز صحبت قرار دیا اور ماہنامہ النور میں اس کا اعلان بھی فرمایا۔

ہجرت پاکستان اور وفات: ۱۳۶۶ھ میں پاکستان ایک اسلامی مملکت کے نام سے وجود میں آیا اس کیلئے آپ نے بھی حضرت تھانوی قدس سرہ کے مسلک کے مطابق حصہ لیا۔

آپ ۱۹۴۸ء میں ضلع سرگودھا تشریف لے آئے، ۹ر رجب المرجب ۱۳۶۸ھ ۸ر مئی ۴۹ء کو قصبہ ساہیوال میں آپ نے بعمر ۵۳ سال انتقال فرمایا، اسی قصبہ کے قبرستان میں آپ کی تدفین عمل میں آئی رَحِمَهُ اللّٰهُ رَحْمَةً وَّاسِعَةً وَغَفَرَلَهُ مَغْفِرَةً ظَاهِرَةً وَّبَاطِنَةً۔

فقیہ ملت حضرت مفتی جمیل احمد تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے درج ذیل تاریخی

قطعہ تحریر فرمایا ؎

مفتی عبد الکریم محترم — فاضل بے مثل اور شیخ عظیم
کر گئے رحلت تو ہے تاریخ یہ — ذی المکارم مفتی عبد الکریم

۱۹۶۹ء

حضرت مفتی صاحب قدس سرہ کی مفصل سوانح ''حیات کریم'' کے نام سے احقر نے تحریر کی ہے جو پانچ صد سے زائد صفحات پر مشتمل ہے تفصیل اس میں ملاحظہ ہو۔

آپ کی اولاد میں حضرت مفتی سید عبدالشکور ترمذی قدس سرہ صحیح طور پر آپ کے جانشین اور نِعْمَ الْخَلَفُ لِلسَّلَفِ کا مصداق بنے، حضرت مفتی صاحبؒ کی علمی، دینی، تالیفی، فقہی خدمات کے پیش نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپ نے اپنے والد ماجد کی خدمات کی خوب تکمیل فرمائی، اس طرح یہ دونوں باپ اور بیٹا بجا طور پر اس الہامی شعر کا مصداق ہیں ؎

هَنِيئًا لِمَنْ قَدْ كَانَ مِثْلُكَ ابْنَهُ — فَيَا خَيْرَ مَوْلُوْدٍ وَ يَا خَيْرَ وَالِدِ
وَ مَا مَاتَ مَنْ كَانَ مِثْلُكَ خَلَفَهُ — نُجُوْمُ الْهُدٰى مِنْ سَائِقِ الْخَيْرِ قَائِدِ

یادگار اسلاف فقیہ العصر
حضرت مولانا مفتی سید عبدالشکور ترمذیؒ فاضل دار العلوم دیوبند

ولادت باسعادت: آپ کی ولادت موضع اڑدن ریاست پٹیالہ ہندوستان میں ۱۱ر رجب المرجب ۱۳۴۱ھ کو ہوئی، عبدالشکور آپ کا نام رکھا گیا بعد میں تاریخی نام مرغوب النبی نکالا گیا۔

تعلیم و تربیت: آپ نے قاعدہ مدرسہ معین الاسلام قصبہ نوح میں پڑھا، یہ مدرسہ حضرت مولانا محمد الیاس کاندھلویؒ نے بنایا تھا جس کا ذکر پہلے آچکا ہے، ابتدائی نوشت و خواند کے بعد اردو، ناظرہ قرآن پاک، حساب کی تعلیم مدرسہ امداد العلوم تھانہ بھون

میں ہوئی اور قرآن کریم اسی مدرسہ میں خلیفہ اعجاز احمد تھانوی سے حفظ کیا۔

سفر حجاز: حفظ کے بعد فارسی کتب والد صاحبؒ سے پڑھیں، پھر جب ۱۳۵۶ھ میں والد ماجد حج کیلئے حجاز تشریف لے گئے تو آپ بھی ہمراہ تھے، آٹھ ماہ آپ کا قیام مدینہ منورہ میں ہوا وہاں آپ نے ابتدائی عربی کتب والد ماجد سے پڑھنے کے علاوہ حضرت قاری اسعد صاحبؒ وغیرہ سے قرآن کریم کی مشق کی اور کتب تجوید پڑھیں، شیخ القراء قاری حسن شاعرؒ مسجد نبوی میں ''مقدمہ جزریہ'' پڑھاتے تھے آپ اس میں بھی شریک ہوتے، حجاز سے واپسی ۱۳۵۸ھ میں دوسرے حج کے بعد ہوئی۔

عربی تعلیم: حجاز سے واپسی پر قصبہ راجپورہ ریاست پٹیالہ کے عربی مدرسہ میں مولانا سمیع اللہ خانؒ برادر حضرت مسیح الامت مولانا مسیح اللہ خانؒ سے ابتدائی عربی کتابیں پھر انبالہ چھاؤنی کے مدرسہ معین الاسلام میں مولانا محمد متینؒ اور حضرت مولانا محمد مبینؒ صاحب سے کتب عربیہ متوسطہ پڑھیں۔

سبعہ قراءات مع ثلاثہ: انبالہ چھاؤنی کے زمانۂ تعلیم میں ''شاطبیہ'' حضرت والد صاحبؒ سے پڑھی، بعدازاں شیخ القراء مولانا قاری ابومحمد محی الاسلام عثمانیؒ کی خدمت میں پانی پت حاضر ہوکر حضرت مولانا موصوف کو سارا قرآن کریم بطریق جمع الجمع سنایا اور نقل بھی کیا اور شاطبیہ بھی دوبارہ پڑھی، اس کے بعد امام القراء قاری فتح محمد صاحب ضریرؒ سے الدرۃ المضیئہ پڑھی اور شاطبیہ کا بعض حصہ اور مقدمہ جزریہ پورا سنایا، پھر بزمانۂ قیام دارالعلوم دیوبند حضرت قاری حفظ الرحمن صاحبؒ سے مشق کی اور ''طیبۃ النشر'' کا بعض حصہ پڑھا۔

تکمیل علوم: پانی پت سے فراغت کے بعد آپ کے والد ماجدؒ نے آپ کو شاہ آباد ضلع کرنال مدرسہ حقانیہ میں اپنے پاس بلالیا اور حسامی، شرح وقایہ، ہدایہ اولین، قطبی وغیرہ کتب خود پڑھائیں۔ شوال ۱۳۶۲ھ میں مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور میں داخلہ لیا مگر

عیدالاضحیٰ کے بعد مدرسہ قاسم العلوم فقیروالی ضلع بہاولنگر چلے گئے، وہاں والد محترم صدر مدرس اور شیخ الحدیث تھے آپ نے جلالین والد ماجد سے اور ہدایہ اخیرین، مشکوٰۃ شریف، منطق کے دیگر اسباق مولانا ظہور احمد سابق مدرس دارالعلوم دیوبند سے پڑھے۔

شوال ۶۳ھ میں آپ کا داخلہ دارالعلوم دیوبند میں ہوا وہاں آپ دوسال زیر تعلیم رہے، پہلے سال مطول، شرح العقائد، ملاحسن، میبذی وغیرہ کتب حضرت مولانا عبدالحق اکوڑہ خٹک، حضرت مولانا عبدالخالق، حضرت مولانا فخرالحسن، مولانا محمد جلیل صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ سے پڑھ کر اگلے سال شوال ۱۳۶۴ھ میں دورۂ حدیث شریف میں داخل ہوئے اور شعبان المعظم ۱۳۶۵ھ میں فراغت پائی۔

دورۂ حدیث شریف میں ترمذی شریف حضرت مدنی قدس سرہ نے شروع کرادی تھی کہ وہ اس کے بعد تین ماہ کی رخصت پر تشریف لے گئے، آپ کی جگہ حضرت مولانا فخرالدین مرادآبادیؒ تقریباً تین ماہ سہ ماہی تک ترمذی شریف اور بخاری شریف کا درس دیتے رہے، اس عرصہ میں ترمذی کی کتاب الصلوٰۃ اور بخاری شریف کی کتاب العلم ختم ہوگئی تھی، پھر حضرت مدنی قدس سرہ تشریف لے آئے آپ نے ترمذی کی جلد اول اور بخاری شریف کی ہر دو جلد مکمل کرائیں۔ ترمذی کی جلد ثانی اور شمائل ترمذی حضرت مولانا اعزاز علیؒ نے پڑھائی، مسلم، ابوداؤد، نسائی، طحاوی، مؤطا امام مالک علی الترتیب حضرت مولانا بشیر احمد گلاوٹھیؒ حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ حضرت مولانا فخرالحسنؒ حضرت مولانا عبدالحقؒ حضرت مولانا عبدالخالقؒ سے اور ابن ماجہ ومؤطا امام محمد دیگر اساتذہ سے پڑھیں۔

تربیت باطنی وسلوک: آپ طالب علمی کے زمانہ میں ہی بڑی پیرانی صاحبہؒ کی سفارش پر حضرت اقدس حکیم الامت تھانوی قدس سرہ سے بیعت ہوگئے تھے، چودہ سال کی عمر تک حضرت اقدس تھانویؒ کے زیر سایہ تھانہ بھون میں ہی آپ کا قیام رہا،

حکیم الامتؒ کی وفات کے وقت آپ کی عمر اکیس سال تھی، آخر تک حضرت سے تعلق رہا، جمادی الاولیٰ ۱۳۶۲ھ میں مظاہر العلوم سہارنپور کے جلسہ میں شرکت کے بعد آپ اپنے والد ماجد اور عم محترم جناب عبدالرحیم صاحبؒ کے ساتھ حضرت اقدس کی خدمت میں حاضر ہوئے تو حضرتؒ نے خصوصی شفقت وعنایت کا معاملہ فرمایا اور ازخود تحریک فرما کر چچا محترم کی لڑکی سے نکاح بھی پڑھایا۔ حضرت کی وفات کے بعد اصلاحی تعلق حضرت مفتی محمد حسن صاحبؒ سے رہا، پھر حضرت شاہ عبدالغنی صاحبؒ سے اور پھر حضرت علامہ ظفر احمد عثمانیؒ سے رہا، ان کی وفات کے بعد حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ سے، حضرت علامہ عثمانیؒ اور حضرت مفتی اعظمؒ نے آپ کو اجازت بیعت سے بھی نوازا۔

علمی خدمات اور ہجرت پاکستان: دارالعلوم دیوبند سے فراغت کے بعد آپ نے کچھ عرصہ راجپورہ ریاست پٹیالہ کے مدرسہ میں تدریس کا کام کیا، اس کے بعد مدرسہ حقانیہ شاہ آباد ضلع کرنال میں مدرس ہوگئے، کنز، شرح جامی وغیرہ تک کتابیں پڑھائیں۔ تقسیم ملک کے بعد یکم فروری ۱۹۴۸ء کو ساہیوال ضلع سرگودھا میں قیام ہوا، یہاں تعلیم وتبلیغ، تصنیف وافتاء اور تدریس کی عظیم الشان خدمات انجام دیں، یہاں آپ نے پہلے مدرسہ قاسمیہ کے نام سے شہر کی قدیم مسجد شہانی میں ایک مدرسہ قائم کیا، حفظ وناظرہ کے علاوہ مشکوٰۃ تک کتابیں بھی آپ پڑھاتے رہے، ۱۹۵۳ء میں ختم نبوت کی تحریک چلی تو تین چار ماہ آپ جیل میں رہے جس کی وجہ سے مدرسہ بند ہوگیا، پھر آپ نے ۱۹۵۵ء میں نئی جگہ پر "مدرسہ حقانیہ" کے نام سے دینی ادارہ کی بنیاد رکھی جو تعمیر وتعلم کے لحاظ سے بحمد اللہ خوب روبترقی ہے، اس وقت مدرسہ میں طلبہ وطالبات کی تعداد سات صد سے متجاوز ہے، مقیم طلبہ سو سے زائد ہیں، حفظ وناظرہ کے علاوہ موقوف علیہ تک کتب پڑھائی جاتی ہیں جبکہ طالبات کیلئے دورہ حدیث شریف کا بھی انتظام ہے، علاوہ ازیں علماء کرام اور فضلاء درس نظامی کیلئے درجہ تخصص فی الفقہ بھی

ہے جس میں انہیں افتاء کی تربیت دی جاتی ہے۔

۱۹۶۰ء میں مسجد حقانیہ کے نام سے آپ نے ایک عظیم مسجد کا سنگ بنیاد بھی رکھا جو اس وقت علاقہ کی بڑی مساجد میں شمار ہوتی ہے، عید گاہ حقانیہ کی زمین اس کے علاوہ ہے جس پر عید کی نماز ادا کی جاتی ہے، مسجد زینب کے نام سے دومنزلہ جامع مسجد بھی الگ تعمیر ہو چکی ہے اس کے ساتھ جامعہ کی شاخ بھی ہے جس میں قرآن کریم کی تعلیم دی جاتی ہے۔ مزید توسیع کیلئے تقریباً ۱۵ کنال زمین الگ بھی خرید لی گئی ہے اس میں فی الحال دو مدرس قرآن کریم کی تعلیم دے رہے ہیں، ساہیوال شاہپور روڈ پر بھی تین کنال جگہ میں مسجد اور مدرسہ کی تعمیر زیر غور ہے، مدرسۃ البنات کی عمارت اس کے علاوہ ہے جس میں دورہ حدیث تک درس نظامی پڑھایا جاتا ہے۔

جامعہ کے شعبہ دارالافتاء سے کئی ہزار تحریری فتاویٰ جاری ہو چکے ہیں جس میں سے تقریباً پانچ ہزار فتاویٰ کا ریکارڈ محفوظ ہے ان پر تحقیق وتبویب کا سلسلہ جاری ہے، آپ کے ان فتاویٰ کا نام ''امداد السائل فی الاحکام والمسائل'' رکھا گیا ہے۔

تصنیف وتالیف: حضرت مفتی صاحبؒ نے تصنیف وتحریر کا عظیم سلسلہ بھی بڑی محنت سے جاری رکھا اور بہت سی گرانقدر کتب تحریر فرمائیں، اس وقت آپ کی تصنیفات، رسائل، مقالات ومضامین کی تعداد سو سے متجاوز ہے ان میں بعض تصنیفات کے نام یہ ہیں:

(۱) ہدایۃ الحیران فی جواہر القرآن (۲) السعی المشکور فی احکام العاشور (۳) ارشاد العباد فی عید المیلاد (۴) خلاصۃ الارشاد فی مسئلۃ الاستمداد (۵) خلاصہ عقائد علماء دیوبند (۶) اسلامی حکومت کا مالیاتی نظام (۷) دعوت وتبلیغ کی شرعی حیثیت (۸) اصلاح امت کا طریق کار (۹) تذکرۃ الظفر (۱۰) تتمۃ البیان فی ترجمۃ القرآن (۱۱) ادراک الفضیلہ فی الدعاء بالوسیلہ (۱۲) حیات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام (۱۳) مجموعہ فتاویٰ امداد السائل فی الاحکام والمسائل (۱۴) فضائل

جہاد (۱۵) تذکرۃ الشیخ محمد زکریا کاندھلویؒ (۱۶) حضرت حکیم الامت تھانویؒ کی تفسیری خدمات (۱۷) حضرت حکیم الامت تھانویؒ کی حدیثی خدمات (۱۸) حضرت حکیم الامت تھانویؒ بحیثیت مجود وقاری (۱۹) تذکرہ حضرت شیخ حسین احمد مدنی رحمہ اللہ (۲۰) معارف حضرت مدنیؒ (۲۱) شخصی ملکیت اور اسلام (۲۲) الانسداد لفتنۃ الارتداد (۲۳) حضرت افغانیؒ کی تفسیری خدمات (۲۴) عورت کی سربراہی اور اسلام (۲۵) تحریک پاکستان کی شرعی حیثیت (۲۶) اشرف البیان فی علوم القرآن (۲۷) تحقیق الجمعۃ فی القریٰ (۲۸) تقریر ترمذی شریف (۲۹) تذکرہ حضرت مفتی عبدالکریم گمتھلوی رحمۃ اللہ علیہ (۳۰) تکملہ احکام القرآن للشیخ محمد ادریس کاندھلویؒ (۳۱) تکملہ احکام القرآن للعلامۃ الشیخ ظفر احمد عثمانیؒ (۳۲) حضرت مفتی اعظمؒ کی تفسیری خدمات (۳۳) مسائل وفضائل رمضان المبارک (۳۴) اشرف المعارف

حضرت مفتی صاحب قدس سرہ کی عظیم عبقری شخصیت اپنے دور میں اسلاف کی یادگار اور مغتنمات دہر میں سے تھی، اللہ تعالیٰ نے آپ کو ظاہر و باطن کا جامع بنایا تھا آپ نے جہاں وقت کے اکابر اولوالعلم اور نابغۂ روزگار شخصیات سے اکتساب فیض کیا وہیں وقت کے مجدد اور حکیم الامت سے فیض باطنی حاصل کرنے کی سعادت بھی پائی۔ حضرت علامہ ظفر احمد عثمانی صاحب اعلاء السنن، مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد شفیع صاحب حضرت مولانا خیر محمد جالندھری فقیہ ملت حضرت مفتی جمیل احمد تھانوی قدس سرہم جیسی عظیم ہستیوں کو آپ پر بے حد اعتماد تھا، اہل علم میں آپ کی تصنیفات وتحقیقات اور ارباب فتاویٰ میں آپ کے وقیع فتاویٰ بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ مسلک دیوبند اور بطور خاص مسلک اشرفی کی ترجمانی میں آپ کو صف اول کے علماء میں شمار کیا جاتا ہے، غرضیکہ آپ کی علمی، فقہی، تصنیفی، تدریسی خدمات کے پیش نظر نہ صرف جامعہ حقانیہ ساہیوال اور علاقہ بلکہ پورے ملک میں آپ کا فیض جاری ہے، ضعف اور بیماری نیز کبرسنی کے

عالم میں بھی آپ دینی خدمات بڑی تندہی سے انجام دیتے رہے۔ جامعہ حقانیہ کے علاوہ کئی دوسرے دینی مدارس کی بھی آپ سرپرستی اور اہتمام ورہنمائی فرماتے رہے، دینی ادارے اور ملک کے کئی بڑے جامعات کی شوریٰ میں بھی آپ شامل رہے۔

سانحۂ وفات: حضرت والد محترم رحمۃ اللہ علیہ نے ساری زندگی دینی، علمی، فقہی خدمات میں گذاری آخر دم تک آپ برابر تصنیف وتالیف میں مشغول رہے، عرصہ سے علالت کا سلسلہ جاری تھا ۹۴ء سے قلب کا عارضہ بھی لاحق تھا، اطباء اور ڈاکٹر مکمل آرام پر مصر تھے لیکن حضرت کے ہاں اس کا کوئی امکان نہ تھا، بالآخر وقت موعود آن پہنچا اور آپ ۵؍شوال المکرّم ۱۴۲۱ھ بروز سوموار یکم جنوری ۲۰۰۱ء مغرب کی نماز پڑھا کر گھر تشریف لے گئے اس وقت دل کا سخت دورہ ہوا تھوڑی ہی دیر میں عشاء کی اذان سے قبل آپ انتقال فرما گئے، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔

اگلے روز آپ کا جنازہ حضرت مولانا مشرف علی تھانوی مدظلہم نے پڑھایا، ہزاروں افراد نے اس میں شرکت کی اور عصر سے قبل قبرستان حقانیہ ساہیوال سرگودھا میں آپ کی تدفین ہوئی، نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہٗ سَقَی اللّٰہُ ثَرَاہُ وَجَعَلَ الْجَنَّۃَ مَثْوَاہُ وَمَأْوَاہُ، اٰمِیْنَ۔

حضرت اقدس کے بالواسطہ اور بلا واسطہ ہزاروں تلامذہ، مدارس اور آپ کی وقیع علمی تصنیفات وفتاویٰ آپ کیلئے بہترین صدقہ جاریہ اور باقیات صالحات ہیں، بطور خاص جامعہ حقانیہ، جامع مسجد حقانیہ، عیدگاہ حقانیہ آپ کی عظیم یادگار ہیں، حق تعالیٰ ان کو ہمیشہ قائم رکھیں اور حضرتؒ کے درجات کو بلند فرماویں، آمین۔

تفصیلی حالات کیلئے قارئین کتاب ''حیات ترمذی'' کا مطالعہ فرماویں۔

فقط

احقر عبدالقدوس ترمذی غفرلہ

جامعہ حقانیہ ساہیوال سرگودھا

۵؍جمادی الاولیٰ ۱۴۲۵ھ

عرض حال

از قلم

حضرت مولانا مفتی سید عبدالقدوس ترمذی مدظلہم

مہتمم و مفتی جامعہ حقانیہ ساہیوال سرگودھا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَ کَفٰی وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی اَمَّا بَعْدُ :

اس وقت اگرچہ دنیا میں مختلف مذاہب موجود ہیں اور ہر مذہب کے ماننے والے بزعم خویش اس کے حق وصحیح اور دوسرے مذہب کے غلط ہونے کے مدعی ہیں اور کُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَیْھِمْ فَرِحُوْنَ والا سماں ہے لیکن یہ ایک مسلم حقیقت ہے کہ حق تعالیٰ کے نزدیک سب سے سچا مذہب اور دین فقط دین اسلام ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے:

اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ (پ۳)

دین اسلام کی حقانیت وصداقت اور سچائی روز روشن کی طرح واضح، اظہر من الشمس اور ابین من الامس ہے اس کے مقابلہ میں کسی مذہب اور دین کو قبول نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی کوئی شخص اس کو چھوڑ کر نجات پاسکتا ہے کَمَا قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی: وَمَنْ یَّبْتَغِ

غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِيْنَ (پ۳)

دین حق کی بنیاد قرآن کریم اور حدیث رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ہے اور یہ دونوں مبارک بنیادیں دین اسلام کے تا قیامت حق ہونے کی روشن دلیل ہیں۔ مسلمان ہونے کیلئے جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان ضروری ہے ایسے ہی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم النبیین اور رسول برحق ماننا بھی از بس ضروری ہے، اللہ تعالیٰ کا کلام قرآن کریم کتاب ہدایت ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام حدیث پاک اس کی تشریح وتفسیر ہے اس لئے ان دونوں کو تسلیم کرنا مسلمان کیلئے ناگزیر ہے، قرآن وسنت کی اہمیت وضرورت پر کچھ لکھنا تحصیل حاصل کے سوا کچھ نہیں کیونکہ کوئی ادنیٰ درجہ کا مسلمان بھی ان کی ضرورت کا انکار نہیں کرسکتا۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن وسنت کی جو تشریح فرمائی آپؐ کے تلامذۂ عظام صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست سنا، سمجھا اور محفوظ کیا، اس مقدس گروہ اور ناجی جماعت کو یہ شرف حاصل ہوا کہ ان کے طریقہ کو بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کیلئے لازم قرار دے دیا چنانچہ ارشاد نبوی ہے: عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ الْمَهْدِيِّيْنَ تَمَسَّكُوْا بِهَا وَعَضُّوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ خود قرآن کریم نے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ کے بعد صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بیان فرما کر صراط مستقیم کا معیار بتلا دیا اور دوسرے مقام پر منعم علیہم کی تفسیر یوں فرمائی: فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيِّيْنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِيْنَ (پ۵) اس آیت کریمہ سے بھی آپ کی تیار کردہ مقدس جماعت کی اتباع اور پیروی کا واضح طور پر ثبوت مل رہا ہے۔

چونکہ قدرتی طور پر امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتحیۃ فی کل بکرۃ وعشیۃ کو بھی کئی قسم کے فرقوں اور گروہوں کا شکار ہونا تھا اور ظاہر ہے اس اختلاف اور گروہ بندی

کے نتیجہ میں سب کا حق پر ہونا امر محال تھا اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے ہی صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے سوال پر ناجی جماعت اور طائفہ کی نشاندہی مَا اَنَا عَلَیْہِ وَاَصْحَابِیْ سے فرمادی جس کی تعبیر اَھْلُ السُّنَّۃِ وَالْجَمَاعَۃِ سے کی جاتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ پوری دنیا میں طائفۂ منصورہ حقہ اور ناجی جماعت فقط وہ ہے جو پورے طور پر سنت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور جماعت صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مطابق ہے باقی سب گروہ گمراہ اور ناکام ہیں، سب کے سب جہنمی ہیں۔

اہل سنت کی نمائندہ جماعت

ماضی قریب اور ہمارے اس دور میں برصغیر کی اس دھرتی پر اہل السنۃ والجماعۃ کی ترجمانی کا حق اگر کسی مقدس گروہ نے ادا کیا ہے تو وہ اکابر علماء دیوبند کی جماعت ہے جس نے بلاخوف لومۃ لائم ہر باطل قوت کا مقابلہ کرتے ہوئے طرح طرح کے زلیغ وضلال اور بدعات کے گھٹاٹوپ اندھیروں میں سنت کا چراغ روشن کیا اور اپنی علمی وعملی خدمات سے دہر کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی تعلیمات سے بھر دیا، پھر ان حضرات کا فیض نہ صرف یہ کہ برصغیر پاک وہند تک محدود رہا بلکہ اقطار عالم کے گوشہ گوشہ میں ان کا علمی، روحانی فیض پھیلتا چلا گیا اور اپنے تو اپنے آج غیر بھی اس حقیقت کے اعتراف پر مجبور ہیں کہ قرآن وحدیث، فقہ حنفی، دین اسلام کی جس قدر خدمت تصنیف وتحریر، تبلیغ ووعظ ونصیحت، افتاء وتدریس کے ذریعہ اس جماعت نے کی یہ انہیں کا مخصوص حصہ ہے ذٰلِکَ فَضْلُ اللّٰہِ یُؤْتِیْہِ مَنْ یَّشَاءُ وَاللّٰہُ ذُوالْفَضْلِ الْعَظِیْمِ ۔

ایں سعادت بزور بازو نیست تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

علماء دیوبند جو درحقیقت اہل السنۃ والجماعۃ کے ہی صحیح ترجمان ہیں ان کے عقائد بالکل وہی ہیں جو قرآن وحدیث اور فقہ حنفی کے راجح ترین قول کے مطابق ہیں

اوران کے عقائد ونظریات کوئی ڈھکی چھپی چیز نہیں بلکہ ان کے بیانات تحریرات وتصنیفات سے بالکل واضح اورروزروشن کی طرح عیاں ہیں۔

دیوبندیت (اہل السنۃ والجماعۃ) کوئی ایسی چیستاں اور گورکھ دھندا نہیں ہے جس کو متشابہات میں سے قرار دے کر نظر انداز کر دیا جائے کہ یہ ایسا فلسفہ ہے جو سمجھ سے باہر ہے یا کوئی ایسی حقیقت ہے کہ اس کا ادراک ممکن ہی نہیں ہے، بلکہ علماء دیوبند کی معتبر ومستند کتب آب حیات، المہنّد، الشہاب الثّاقب، البراہین القاطعہ، تحذیر الناس وغیرہ سے اس کا ادراک نہایت آسان اور سہل ہے۔ آج کوئی شخص جمہور اہل السنۃ والجماعۃ اور اکابر علماء دیوبند کی تحقیق کے خلاف نظریات ظاہر کر کے اپنے آپ کو کسی طرح بھی سنی اور دیوبندی نہیں کہلا سکتا اور نہ ہی وہ مسلمانوں کو اپنے دیوبندی ہونے کا یقین دلانے میں کامیاب ہوسکتا ہے کیونکہ ان کے عقائد ونظریات مخفی اور پوشیدہ نہیں ہیں، ان کی ڈیڑھ صد سالہ خدمات اور کارنامے ان کے عقائد ونظریات کا منہ بولتا ثبوت ہیں، پھر یہ کس قدر افسوس کی بات ہے کہ بعض حضرات جو اپنے آپ کو توحید وسنت کا علمبردار اور علماء دیوبند کا متبع اور پیروکار کہلاتے نہیں تھکتے وہ واضح طور پر بہت سے عقائد ومسائل میں ان کے متفقہ مسلک سے انحراف کے باوجود بھی دیوبندی ہونے کے مدعی ہیں، ؏ چہ دلاور است دزدیکہ بکف چراغ دارد

تفسیر جواہر القرآن کی تالیف

ماضی قریب میں ایک مشہور عالم حضرت مولانا غلام اللہ خان صاحب مرحوم فاضل ڈابھیل نے ''جواہر القرآن'' کے نام سے ایک تفسیر لکھی جس میں جابجا جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کے مسلک اور علماء دیوبند کی تحقیقات سے انحراف کیا اور بہت سے وہ عقائد جو صدیوں سے متفقہ چلے آرہے تھے اور اب بھی مسلّمہ اکابرین علماء دیوبند کا ان پر اتفاق ہے ان سے ہٹ کر ایک نئی تفسیر کرڈالی اور اس کے باوجود انہیں اصرار ہے کہ

وہ دیوبندی ہیں، فَیَا لَلْعَجَبْ ۔

وَکُلٌّ یَدَّعِیْ وَصْلاً بِلَیْلٰی وَلَیْلٰی لَا تُقِرُّ لَھُمْ بِذَاکَ

موصوف نے اپنی تفسیر ''جواہر القرآن'' کی جلدوں میں کئی مقام پر شذوذ کی راہ اختیار کی اور جمہور کے مسلک سے ہٹ کر بعض آیات کی تفسیر کی اور پھر بعض حضرات اکابر علماء کے نام سے اس تاثر کی مزید سعی کی کہ اس تفسیر میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلک اور اکابر علماء دیوبند کی تحقیق اور یہی قرآن کریم کی صحیح تفسیر ہے جبکہ اس میں بہت سے مقامات پر معاملہ اس کے برعکس تھا۔

ہدایۃ الحیران کی ضرورت واہمیت

پھر چونکہ یہ روش ایک ذمہ دار عالم اور دیوبندیت کا دعویٰ کرنے والے بزرگ کی طرف سے اختیار کی گئی تھی جس سے عین خطرہ تھا کہ اس تفسیر میں درج کردہ عقائد ونظریات کو بھی قارئین صحیح تفسیر اور علماء دیوبند اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلک نہ سمجھ لیں، مزید برآں دیگر علماء کی اجمالی تصدیقات سے بھی یہ خطرہ قوی ہو رہا تھا جو ان کو تفسیر کے بعض حصے دکھلا کر حاصل کر لی گئی تھیں اور اس طرح وہ تلبیس بین الحق والباطل کا شکار نہ ہو جائیں، اس لئے ضرورت تھی کہ اہل علم اور عوام کو صحیح صورت حال سے باخبر کر دیا جائے تاکہ وہ کسی قسم کی الجھن کا شکار نہ ہوں۔ نیز یہ کہ صحیح صورت حال بھی ان کے سامنے آجائے جس کا ضروری ہونا بالکل بدیہی اور واضح تھا اس لئے کہ اگر اس تفسیر پر مکمل سکوت اختیار کر لیا جاتا اور احقاق حق وابطال باطل کے فریضہ کو یکسر نظر انداز کر دیا جاتا تو عوام اس تفسیر کو دیوبندیت کی ترجمان تفسیر سمجھنے پر مجبور ہوتے اور اس میں ایک طرح سے وہ معذور بھی قرار پاتے، اس لئے انتہائی ضروری تھا کہ کوئی محقق، عالم، فاضل، صاحب علم وعمل شخصیت جو مسلک اہل سنت دیوبند سے نہ صرف واقف اور اس میں ماہر بلکہ اس کی صحیح ترجمان بھی ہو میدان میں آئے اور وہ اصل حقیقت سے رونمائی

کرتے ہوئے اس تفسیر میں پیش کردہ قابل اصلاح عقائد ونظریات کا ٹھوس رد کرے اور بے لاگ جائزہ ومحاسبہ پیش کرنے کے ساتھ ساتھ مسلک کی صحیح ترجمانی کا حق بھی بخوبی انجام دے۔ کتاب چونکہ ایک مشہور عالم اور دیوبندیت سے منسوب علمی شخصیت کی طرف سے لکھی گئی تھی اس لئے ہر ایک کو اس کے خلاف قلم اٹھانے کی ہمت نہیں ہورہی تھی اور ؏ کس نمی آید بمیدان آخر سواراں راچہ شد، والا معاملہ تھا، بالآخر احقاق حق وابطال باطل کی یہ عظیم سعادت حق تعالیٰ نے حضرت فقیہ العصر ترجمان مسلک علماء دیوبند حضرت مولانا مفتی سید عبدالشکور ترمذی مدظلہم کو عطاء فرمائی جو مسلکی تحقیق ومہارت کے ساتھ اکابر دیوبند کے ذوق علمی سے بھی خوب آشنا اور اس کے سچے امین ومحافظ اور ترجمان ہیں، مسلک حقہ کیلئے ان کی تحریری وتصنیفی اور تبلیغی خدمات اس پر شاہد عدل ہیں۔

حضرت والا مدظلہم نے اس سلسلہ میں سب سے پہلے تفسیر مذکور کے بعض مقامات پر علمی تنقید لکھ کر اپنے شیخ فخر المحدثین حضرت علامہ مولانا ظفر احمد عثمانی قدس سرہ شیخ الاسلام پاکستان کو ارسال فرمائی، حضرت اقدسؒ نے اس تنقید پر مکمل اعتماد کا اظہار فرماتے ہوئے حکم فرمایا کہ یہ تنقید مؤلف تفسیر کو بھیج دی جائے اگر وہ اس کو قبول کرلیں تو فبہا ورنہ اس کو شائع کردیا جائے اور جہاں جہاں اس تفسیر میں مسلک حق کے خلاف لکھا ہو اس کی نشاندہی کی جائے، چنانچہ مؤلف جواہر القرآن کو یہ تنقیدی مضمون ارسال کردیا گیا انہوں نے وعدہ فرمایا کہ اس کا جواب ٹنڈو اللہ یار حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی کو بھیج دیا جائے گا، مگر موصوف کا یہ وعدہ ؏ وہ وعدہ ہی کیا جو وفا ہوگیا، کا مصداق ٹھہرا (ان کے وعدہ کا خط اور اس کی تفصیل مقدمہ ہدایۃ الحیران میں طبع شدہ ہے) اور مجبوراً تفسیر کی جلد اول پر نظر ڈالنی پڑی جس کے نتیجہ میں اس کے پچیس مقامات پر اجمالاً اور سات مقامات پر تفصیلاً رد لکھنا پڑا، چنانچہ یہ رد ''ہدایۃ الحیران فی جواہر القرآن'' کے نام سے پہلی مرتبہ ۱۳۸۹ھ میں اکابر علماء اور محققین کی تصدیق وتائید کے ساتھ طبع کردیا گیا،

علمی حلقہ میں اس کتاب کی بڑی پذیرائی ہوئی اور علماء نے دل کھول کر اس کی داد دی اور خاص کر اس کے علمی انداز اور متین تنقید کے پہلو کو خوب سراہا گیا، اپنے مسلک کے تمام علماء کرام نے اس کو بروقت ایک علمی اور مسلکی خدمت اور فرض کفایہ کی ادائیگی قرار دیا۔

ہدایۃ الحیران اکابر علماء کی نظر میں

امام پاکستان حضرت مولانا احمد شاہ صاحب چوکیروی رحمۃ اللہ علیہ کو جب معلوم ہوا کہ ''جواہر القرآن'' کے رد میں کتاب ''ہدایۃ الحیران'' لکھی جا چکی ہے تو وہ اس کے مسودہ کو سننے کیلئے مولانا مخدوم نذیر صاحب کے ہمراہ ساہیوال تشریف لائے اور جامعہ حقانیہ میں حضرت مؤلف مدظلہم سے سارا مسودہ حرفاً حرفاً سماعت فرما کر اس پر اپنی خاص مسرت کا اظہار فرمایا اور بڑی داد دی، حضرت موصوف کتاب کی جامعیت، عالمانہ اور محققانہ انداز بیان سے بہت متاثر ہوئے، حضرت مصنف مدظلہم کو خوش ہو کر فرمایا کہ ''حق تعالیٰ نے اس مسئلہ کیلئے آپ کا سینہ کھول دیا ہے، آپ نے بڑی تحقیق سے یہ کتاب لکھی ہے''۔

خیر العلماء حضرت مولانا خیر محمد صاحب جالندھری رحمۃ اللہ علیہ جنہوں نے یہ کتاب حرفاً حرفاً من اولہ الیٰ آخرہ سماعت فرمائی اور اس پر ایک زوردار تقریظ بھی تحریر فرمائی، کتاب سماعت فرمانے کے بعد لاہور جامعہ اشرفیہ میں حضرت مؤلف مدظلہم سے ملے تو بہت تعریف کی اور فرمایا کہ ''آپ نے بڑی احتیاط اور اعتدال کا ثبوت دیا ہے، کوئی اور اگر تنقیدی کتاب لکھتا تو وہ فریق مخالف کی تکفیر کر دیتا''۔

تبصرہ از ماہنامہ بینات و ماہنامہ البلاغ

ملک کے مؤقر اور علمی جرائد میں اس پر تبصرے بھی کئے گئے، حضرت علامہ محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ کے زیر اہتمام ماہنامہ بینات کراچی اور حضرت مفتی اعظم مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ کے زیر نگرانی نکلنے والا آرگن ماہنامہ البلاغ کا تبصرہ

بطور خاص قابل ملاحظہ ہے جو قارئین کی معلومات میں اضافہ اور ازدیاد بصیرت کیلئے ذیل میں نقل کیا جاتا ہے۔

تبصرہ از ماہنامہ بینات

ماہنامہ بینات میں ادارہ کی طرف سے ہدایۃ الحیران پر یوں تبصرہ کیا گیا:

زیر نظر کتاب میں مولانا غلام اللہ خان راولپنڈی کی تفسیر ''جواہر القرآن'' کے سات مقامات پر تفصیلاً، ۲۵ مقامات پر اجمالاً اور بقیہ تمام کتاب پر اصولاً تنقید کرتے ہوئے بتایا گیا ہے کہ ''جواہر القرآن'' میں جا بجا جمہور مفسرین اور مسلک اہل حق سے انحراف واعتزال پایا جاتا ہے، مصنف کی گرفت بڑی مضبوط، متین اور برمحل ہے اور انہوں نے تنقید میں ذہانت وفراست، سلیقہ مندی اور شرافت نفس کا ثبوت دیا ہے۔

مفتی جمیل احمد تھانوی، حضرت مولانا خیر محمد صاحب ملتان اور حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی نے اس کتاب کو حرفاً حرفاً سن کر اس کی تصویب فرمائی ہے، ہمارا مشورہ ہے کہ جن حضرات کی نظر سے ''جواہر القرآن'' گذری ہو انہیں ''ہدایۃ الحیران'' کا مطالعہ ضروری کرنا چاہئے۔

ہمارے اکابر کی خاص روایت یہ رہی ہے کہ جب کسی علمی لغزش پر انہیں متنبہ کیا گیا انہوں نے اس سے فوراً رجوع کرلیا، اس کے برعکس زائغین کا طریقہ یہ ہے کہ ایک بار جو بات ان کے قلم سے نکل گئی اس سے رجوع کرنے کو انہوں نے اپنی توہین سمجھا اور متنبہ کرنے والوں کو اپنا حریف تصور کیا۔

ہمیں توقع ہے کہ مولانا غلام اللہ خان صاحب اہل حق کی سنت دائمہ پر عمل پیرا ہوں گے اور ''جواہر القرآن'' کے جن مقامات کو مخدوش قرار دیا گیا ہے ان سے براءت کا اعلان فرما دیں گے اور متنبہ کرنے والوں کے ممنون ہوں گے اور یہ ان کی انصاف پسندی، عالی ظرفی اور حق پرستی کی دلیل ہوگی، وَاللہُ وَلِیُّ التَّوْفِیْقِ (ادارہ)

تبصرہ از ماہنامہ البلاغ

حضرت مولانا غلام اللہ خان صاحب مدظلہم اپنے علم وفضل کے اعتبار سے ملک کی معروف ہستیوں میں سے ہیں، ان کی مرتب کردہ تفسیر ''جواہر القرآن'' کے نام سے عرصہ سے شائع ہو رہی ہے، اس تفسیر میں موصوف نے اپنے استاذ مولانا حسین علی صاحب کے تفسیری فوائد کو بھی جمع کیا ہے، مولانا حسین علی صاحب کے یہ تفسیری فوائد رد بدعات کی افادیت کے باوجود بعض مقامات پر جمہور اہل سنت کے مسلک کے خلاف ہیں، مولانا عبدالشکور صاحب ترمذی نے جو حضرت مولانا عبدالکریم صاحب گمتھلویؒ کے فرزند ارجمند ہیں اس کتاب میں ایسے مقامات کی نشاندہی کر کے ان پر تنقید فرمائی ہے، فاضل مؤلف کا انداز تنقید عالمانہ، باوقار اور سنجیدہ ہے، انہوں نے جو کچھ کہا ہے دلائل کے ساتھ کہا ہے اور طنز وتعریض کے انداز سے مکمل پرہیز کیا ہے جو موصوف کی سلامت فکر کی علامت ہے۔ موصوف کی بعض تنقیدیں لفظی نوعیت کی بھی ہیں اور بعض ایسی بھی ہیں جو فروعی عقائد یا فقہی مسائل سے تعلق رکھتی ہیں، بہر صورت یہ کتاب علمی افادیت کی حامل اور کئی مفید بحثوں پر مشتمل ہے۔

علماء حق کی یہ خصوصیت رہی ہے کہ کوئی ان کی غلطی پر سنجیدہ انداز سے متنبہ کرے تو وہ نہ اسے ناگوار سمجھتے ہیں نہ قبول حق سے ہچکچاتے ہیں، لہٰذا زیر تنقید تفسیر کے فاضل مرتب کی طرف سے اس کتاب کا خیر مقدم ہی کیا جانا چاہئے اگرچہ جن مسائل پر یہ کتاب مشتمل ہے وہ فروعی مسائل ہیں جن پر عوامی سطح پر بحث ونزاع کا دروازہ کھولنا بحالات موجودہ کسی طرح موزوں نہیں، تاہم فروعی مسائل کی تحقیق بھی فی الجملہ اہل علم کیلئے ضروری ہے اور یہ کتاب اس سلسلے میں مفید وکارآمد ہے (م، ت، ع)

مدیر ماہنامہ بینات اور محقق العصر حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب کے تبصرہ نے واضح ہے کہ ''ہدایۃ الحیران'' کے عنوان سے ''جواہر القرآن'' پر کی گئی تنقید نہایت

علمی اور سنجیدہ اور صحیح ہے اور یہ کہ مؤلف جواہر القرآن کو حق کی طرف رجوع کا اعلان کرنا اور اس کو تسلیم کر لینا ہی بہتر ہے کیونکہ اہل حق اکابر کا ہمیشہ سے یہی شیوہ رہا ہے کہ اگر ان کو حق کی طرف رجوع کی دعوت دی جاتی ہے تو وہ اس کا بصد خوشی استقبال کرتے ہیں اور راہنمائی کرنے والے کا شکریہ بھی ادا کرتے ہیں۔

مؤلف کا قبول حق سے انحراف

مگر یہاں معاملہ اس کے بالکل برعکس ہوا کہ جناب مؤلف جواہر القرآن نے کسی کی پرواہ کئے بغیر ان تمام مفید مشوروں، خیر خواہانہ اور ہمدردانہ کاوشوں کو یکسر نظر انداز کرتے ہوئے ''اقامۃ البرہان'' کے نام سے اس کے رد میں ایک کتاب لکھوا دی جس میں دل کھول کر اکابر پر تنقید کی گئی اور بلغۃ الحیران نیز جواہر القرآن میں درج شدہ تحقیقات وتفردات کو صحیح وحق ثابت کرنے کی سعی لاحاصل پر زور قلم صرف کیا گیا، جواہر القرآن میں جن مقامات پر جمہور کے خلاف لکھا گیا تھا ان کو حق وصواب ثابت کرنے کیلئے مؤلف اقامۃ البرہان نے بڑی کوشش کی جس سے ثابت ہو گیا کہ ان حضرات کا علماء اہل سنت علماء دیوبند سے ان عقائد میں اتفاق نہیں ہے اور نہ ہی وہ ان عقائد میں ان سے اتفاق کے خواہاں ہیں اور نہ ہی ان کو اپنے اساتذۂ کرام علماء دیوبند کا مسلک عزیز ہے، اس سے دیوبندیت کی طرف ان کے نام نہاد انتساب کی حقیقت بھی کھل کر سامنے آگئی، اب یہ حضرات عوام کو دیوبندیت کے نام پر قطعاً دھوکہ دینے میں کامیاب نہیں ہو سکتے۔

جوابی کتاب جناب مؤلف جواہر القرآن کی بجائے ایک دوسرے عالم نے لکھی جو ع آنچہ بامن استاد ازل گفت ہماں می گویم، کی آئینہ دار ہے، اگرچہ اصولی طور پر اس کا جواب مولف جواہر پر ہی لازم تھا کیونکہ مؤلف ہدایۃ الحیران کا خطاب انہی کی طرف تھا اور طباعت سے قبل کتاب کا مسودہ حسب ہدایت حضرت شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی انہیں کو بھیجا گیا تھا لیکن مؤلف جواہر کے خود جواب نہ لکھنے میں بہت سی

حکمتیں پوشیدہ ومخفی تھیں جن کا ظہور زمانہ کے تغیر کے ساتھ ساتھ ہوتا رہا۔

''اقامۃ البرہان'' کے بعض مقامات کا جواب اگر چہ فی الفور لکھ دیا گیا تھا اور اس کے نام نہاد براہین کی حقیقت طشت از بام کر دی گئی تھی مگر ''ہدایۃ الحیران'' کی موجودگی اور اکابر علماء کے مشورہ سے باوجود فریق مخالف کے اصرار کے اس کی تکمیل و اشاعت کی نوبت نہیں آئی کیونکہ جواب اور جواب الجواب کی مناظرانہ فضا قائم کرنا مصلحانہ طرز کے خلاف ہے اور حق واضح کر دیا گیا تھا اس پر غور کرنے کی ضرورت تھی، پھر چونکہ ''ہدایۃ الحیران'' کو اگر بنظر غائر پڑھ لیا جائے تو ''اقامۃ'' کا جواب پہلے ہی اس میں موجود ہے بقول حضرت مولانا نذیر اللہ صاحب گجراتی کہ ''ہدایۃ الحیران'' میں دفع دخل مقدر کے طور پر جن سوالات کا جواب دیا گیا تھا مؤلف اقامۃ نے انہی سوالات کو جمع کر کے کتاب مرتب کر ڈالی، اس سے اس جوابی کتاب کی حقیقت عیاں ہے، عیاں راچہ بیان، اقامۃ البرہان پڑھ کر بالکل یہی تأثر ہوتا ہے جیسا کہ آئندہ آپ کو معلوم ہو جائے گا۔

بڑا شور سنتے تھے پہلو میں دل کا   جو چیرا تو اک قطرۂ خون نہ نکلا

اقامۃ البرہان میں مؤلف نے کھل کر اکابر علماء دیوبند پر کیچڑ اچھالا اور تردید کے اس غالیانہ جذبہ نے ان کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا اور اس شوق میں وہ قطعاً بھول گئے کہ جن اکابر کے نام پر عوام میں ان کی وقعت ہے ان کے متعلق یہ کیا کیا لکھا جا رہا ہے، بمصداق حدیث حُبُّکَ الشَّیْءَ یُعْمِیْ وَ یُصِمُّ۔

محترم جناب مؤلف جواہر نے اگر چہ بظاہر ہدایۃ الحیران کے جواب سے پہلوتہی کی لیکن جب ان سے اس کے جواب کا مطالبہ کیا گیا تو انہوں نے صاف طور پر ''اقامۃ'' کے لکھوانے کی ذمہ داری قبول کرتے ہوئے کہا کہ ''یہ جواب میں نے ہی لکھوایا ہے''، موصوف کا کھل کر سامنے نہ آنا کسی حکمت کے پیش نظر ہی ہوگا؟

مؤلف جواہر کا طرز عمل اور اکابر علماء دیوبند

حضرت مولانا غلام اللہ خان صاحب مؤلف جواہر القرآن کو رد بدعات میں ایک خاص شہرت ان علاقوں میں حاصل رہی ہے، اس سلسلہ میں وہ منفرد حیثیت سے متعارف تھے، ہمارے اکابر کا خیال ابتداءً ان کے بارے میں یہی رہا کہ موصوف صرف طرز بیان کی حد تک اکابر کے طریقہ سے مختلف ہیں ورنہ عقائد ونظریات میں وہ اپنے ہی ہیں اس میں کوئی فرق نہیں ہے، اسی حسن ظن کی وجہ سے اکابر ہمیشہ انہیں گوارا کرتے رہے، ان کے ساتھ وہی طرز عمل رہا جو اپنوں سے کیا کرتے ہیں، اس میں موصوف کے اس مخصوص طرز عمل کا دخل بھی تھا جو وہ ظاہری طور پر اکابر کے ساتھ رکھتے تھے، اسی لئے وہ حضرات یہی سمجھتے رہے کہ مولانا عقائد میں بالکل ہمارے ساتھ ہیں، عرصہ دراز تک یہی صورت حال چلتی رہی تا آنکہ ''جواہر'' نے حقیقت سے پردہ اٹھایا، جب یہ جواہرات نادرہ اور درر فریدہ و باہرہ عوام وخواص کے سامنے آئے تو ان کے مخصوص خیالات سے آگاہی ہوئی، اس سے قبل بڑے بڑے حضرات محض حسن ظن کی بنا پر ان کو علماء دیوبند کا ترجمان قرار دیتے رہے۔

چنانچہ ''ہدایۃ الحیران'' لکھنے کے بعد حضرت مؤلف مدظلہم نے جب اس سلسلہ میں حضرت علامہ مولانا شمس الحق افغانی قدس سرہ سے گفتگو کی اور تحویل قبلہ سے متعلق ''جواہر'' کی تقریر سنائی تو آنحضرت نے سنتے ہی فرمایا کہ ''یہ تفسیر نہیں بلکہ تحریف ہے''۔

اسی طرح مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ کو جب مسئلہ استشفاع زیر آیت وَلَوْ اَنَّهُمْ اِذْ ظَّلَمُوْا الآیۃ جواہر القرآن سے سنایا گیا تو فرمانے لگے کہ ''آج پتہ چلا کہ انہوں نے مسائل بھی تبدیل کر دیئے، ہم تو یہی سمجھتے تھے کہ موصوف کا طرز بیان سخت ہے لیکن مسائل میں وہ ہمارے ساتھ ہیں، مگر آج

معلوم ہوا کہ یہ بات نہیں ہے" فرمایا کہ "آپ یہ کتاب لکھیں" (اَوْ کَمَا قَالَ)

اسی قسم کی صورت حال دیگر بزرگوں کی بھی ہے کہ انہیں تفصیلاً موصوف کے عقائد کے مطالعہ کا موقع نہیں ملا اور وہ محض حسن ظن ہی پر عمل پیرا رہے اور جب حقیقت کا علم ہوا تو کھل کر موصوف کے غلط عقائد ونظریات کی تردید فرمائی۔

ہدایۃ الحیران کی طبع جدید اور اقامۃ البرہان کا اجمالی جائزہ

ہدایۃ الحیران کا پہلا ایڈیشن ۱۳۸۹ھ میں شائع ہوا، حضرت شیخ العرب والعجم مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی قدس سرہ کے مسترشد خاص جناب حضرت حکیم شریف الدین صاحب کرنالی سابق ناظم اعلیٰ مدرسہ حسینیہ حنفیہ سلانوالی ضلع سرگودھا نے بذات خود اس کی اشاعت کا انتظام کیا اور مدرسہ پر اس کا بوجھ نہیں ڈالا، مسلک حقہ کی حفاظت کی، اللہ تعالیٰ ان کو جزائے خیر عطا فرمائے، آمین۔

عرصہ دراز سے کتاب نایاب تھی، احباب کا تقاضا اور شدید اصرار تھا کہ کتاب کو دوبارہ شائع کیا جائے، جناب حافظ محمد اسحاق صاحب ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان نے اس کی اشاعت کا ذمہ لیا تو اللہ تعالیٰ کے نام پر افادۂ عام کیلئے اس کتاب کے ذیلی عنوانات اور مضامین پر خاص محنت کی گئی۔ پھر ضرورت کی بنا پر کتاب کے شروع میں بطور مقدمہ کے کتاب "حیات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام" سے مسئلہ حیات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تحقیق اور اس کے انکار کا تاریخی پس منظر نیز قرآن وسنت کی روشنی میں اس کی حقیقت اور فریق مخالف کا مناظرہ سے فرار وغیرہ پر مشتمل مفید مضامین کا اضافہ بھی کر دیا گیا ہے جو قارئین کیلئے باعث ازدیاد معلومات اور مفید ثابت ہوں گے۔

اس دوسرے ایڈیشن میں اصل کتاب "ہدایۃ الحیران" کی عبارت میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں کیا گیا بعینہٖ پوری کتاب کے مضامین جوں کے توں شائع کئے جا رہے ہیں کیونکہ وہ اکابر علماء کرام کے ملاحظہ فرمودہ اور مصدقہ ہیں، کتاب میں صرف ذیلی

عنوانات لگائے گئے ہیں تاکہ قارئین کو مطالعہ میں سہولت رہے۔

اس نئے ایڈیشن میں کتاب ''اقامۃ البرہان'' کا مختصر جائزہ بھی شامل کیا جارہا ہے، اقامۃ البرہان کے چار مقامات کا جواب خود حضرت مؤلف مدظلہم نے اسی زمانہ میں مفصلاً تحریر فرمادیا تھا، احقر نے اسی کو سامنے رکھ کر تلخیص کی ہے اور باقی مقامات اور ضمیمہ کا جواب بھی مختصراً لکھ کر جواب کی قدرے تکمیل کردی ہے جو ''ہدایۃ الحیران'' کے بعد قارئین کی نظر سے گزرے گا۔

ضرورت پڑنے پر اگر حق تعالیٰ کو منظور ہوا تو ''اقامۃ'' کا مفصل ومبسوط جواب کسی موقع پر الگ بھی شائع کردیا جائے گا، اس وقت صرف چند مقامات کا نمونہ پیش کرنے پر اکتفا کیا جارہا ہے لِاَنَّ مَالَا یُدْرَکُ کُلُّہٗ لَایُتْرَکُ کُلُّہٗ۔

اللہ تعالیٰ مفید اور نافع بنائیں اور قبولیت سے نوازیں، آمین۔

فقط

احقر سید عبدالقدوس ترمذی

جامعہ حقانیہ ساہیوال سرگودھا

۲۹؍ربیع الثانی ۱۴۱۷ھ

اَلْاَنْبِیَآءُ اَحْیَآءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ یُصَلُّوْنَ (الحدیث)

عقیدۂ حیات انبیاء کرام

علیہم الصلوٰۃ والسلام

کے انکار کا پس منظر

از قلم

فقیہ العصر حضرت مولانا مفتی سید عبدالشکور ترمذی نور اللہ مرقدہ

فاضل دارالعلوم دیوبند و بانی جامعہ حقانیہ ساہیوال سرگودھا

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَ کَفٰی وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِهِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی اَمَّا بَعْدُ:

غالباً ۱۹۵۸ء سے پاکستان میں بعض مسائل وجہ نزاع اور سبب افتراق بنے ہوئے ہیں، بعض وہ علماء جو خود کو اکابر علماء دیوبند کی طرف منسوب کرتے ہیں وہی اکابر دیوبند کی تحقیق سے ان مسائل میں اختلاف وانحراف کر رہے ہیں۔ ان مسائل میں سرفہرست مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور اس کی فرع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سماع عند القبر الشریف اور استشفاع من القبر المنیف کا مسئلہ بھی ہے، عالم برزخ اور قبر کے عذاب وثواب کا مسئلہ بھی انہیں مسائل میں شامل بلکہ متذکرہ مسائل کیلئے بمنزل اصل اصول کے ہے جن میں اختلاف شدت اختیار کر گیا ہے۔

نزاع کی ابتداء

اس نزاع کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ ملک کے مشہور دینی مدرسہ خیر المدارس ملتان کے سالانہ جلسہ پر مولانا سید عنایت اللہ شاہ بخاری گجراتی نے داعی حضرات کی رواداری اور حسن سلوک اور تمام تر آداب مجلس سے قطع نظر کر کے اپنے خاص نظریات کی تبلیغ شروع کر دی اور اس خالص مسلک دیوبند کے سٹیج کو اپنے خصوصی نظریات کی اشاعت کا ذریعہ بنایا جس کا اسی موقع پر شدید رد عمل ہوا اور حضرت مولانا خیر محمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مسلک اکابر دیوبند کی تائید وحمایت کرتے ہوئے علمی انداز میں باحوالہ مخالف مسلک ونظریات کی تردید اسی جلسۂ عام میں کر دی، مگر افسوس معاملہ اسی

پر ختم نہیں کیا گیا بلکہ اکابر دیو بند کے خلاف نظریات رکھنے والے گروہ علماء نے اپنے ذاتی نظریات کی ہر جگہ برملا تشہیر و تبلیغ شروع کر دی اور ملک کے طول و عرض میں یہ مسائل عوامی سطح پر مشتہر کر دیئے گئے۔

نزاع کے ختم کرنے کی کوشش

اس اختلاف کو سلجھانے اور عوام کو افتراق سے بچانے کیلئے حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ اور حضرت مولانا احتشام الحق صاحب تھانوی قدس سرہ کی ثالثی کی تجویز بھی فریقین نے تسلیم کی اور دونوں ثالث حضرات نے فریقین کو اپنے اپنے موقف اور اس کے دلائل کیلئے خط بھی ارسال کیا، چنانچہ مولانا محمد علی صاحبؒ اور مولانا لال حسین اختر مرحوم نے تحریری طور پر اپنے موقف کو مدلل کر کے ثالث حضرات کی خدمت میں بھیج دیا مگر دوسرے فریق نے اس سے پہلو تہی کی۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ناظرین کی آگاہی کیلئے اس جگہ مذکورہ ثالثی کی ضروری تفصیل بیان کر دی جائے۔

مجلس تحفظ ختم نبوت کا شکریہ

یہ تفصیل مولانا محمد علی صاحب جالندھری رحمۃ اللہ علیہ کی اس قلمی فائل سے مرتب کی گئی ہے جو مرکزی مجلس تحفظ ختم نبوت ملتان کے دفتر میں موجود ہے اور اس فائل میں اس سلسلے کی مطبوعہ اور غیر مطبوعہ فریقین کی تحریرات محفوظ ہیں، یہ احقر مجلس تحفظ ختم نبوت کے کارکنوں اور منتظمین کا بے حد شکر گزار ہے کہ انہوں نے یہ قیمتی معلوماتی فائل محفوظ رکھی ہوئی ہے اور استفادے کیلئے احقر کے پاس بھیج دی جَزَاهُمُ اللّٰهُ خَیْرًا۔

محبؒ محترم مولانا عبدالرحیم اشعر ناظم اعلیٰ مجلس ختم نبوت پاکستان خصوصیت سے احقر کے شکریئے کے مستحق ہیں کہ ان کی توجہ اور عنایت سے اس علمی تحریر کی نقل مہیا ہو سکی جو مولانا محمد علی رحمۃ اللہ علیہ اور مولانا لال حسین اختر مرحوم نے ثالث حضرات کی خدمت میں مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ان کی طلب پر بھیجی تھی

جس سے فریقین کے اختلاف ونزاع کا پتہ چلتا اور موضوع اختلاف کا تعین ہوتا ہے، ہم اس مفصل تحریر کی نقل افادۂ عام کیلئے آگے ہدیۂ ناظرین کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

معاہدۂ سکھر

واضح ہو ۵/جنوری ۱۹۶۱ء کو سکھر کے ایک اجتماع میں حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ اور مولانا احتشام الحق تھانوی رحمہ اللہ کو فریقین مولانا محمد علی جالندھریؒ، مولانا لال حسین اختر، مولانا غلام اللہ خان، مولانا سید عنایت اللہ شاہ نے درج ذیل تحریر پر دستخط کر کے ثالث تسلیم کر لیا تھا۔

ثالث نامہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَحْدَہٗ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ لَّا نَبِیَّ بَعْدَہٗ:

بخدمت گرامی حضرت شیخ الحدیث علامہ مولانا ظفر احمد عثمانی وحضرت مولانا احتشام الحق صاحب تھانوی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

ہم مندرجہ ذیل فریقین نے مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم (حیات برزخی وحیات دنیوی) کے تصفیے کیلئے آپ دونوں بزرگوں کو حَکَم تسلیم کیا ہے امید ہے کہ آپ مہربانی فرما کر مسئلہ مذکور میں فریقین کے دلائل سن کر جو فیصلہ فرمائیں گے فریقین اسے تسلیم کریں گے۔ مکرر آنکہ ہم نے آپ کو حَکَم تسلیم کر کے آپ کا فیصلہ ماننا باہمی تسلیم کر لیا ہے، ہم آپ کے فیصلے کے پابند ہوں گے نہایت ادب سے التماس ہے کہ آپ ہماری درخواست کو شرف قبولیت بخش کر موجودہ نزاع کو ختم کرنے میں امداد فرمائیں، یہ اجتماع سکھر میں ہوگا، تاریخ ۱۷/۱۸ جنوری ۶۱ء مقرر کی گئی ہے۔ والسلام المرقوم ۵/جنوری ۶۱ء

محمد علی جالندھری　بقلم لال حسین اختر　لاشے غلام اللہ　عنایت اللہ

ہوا یہ کہ اس مقررہ تاریخ مناظرہ پر بوجہ وارنٹ گرفتاری مولانا محمد علیؒ سکھر نہ

پہنچ سکے اور ان تاریخوں میں سکھر میں اجتماع نہ ہو سکا۔ اس کے بعد مولانا احتشام الحق تھانویؒ نے مناسب سمجھا کہ زبانی مناظرے اور گفتگو سے پہلے فریقین سے ان کے اپنے اپنے دعوے اور دلائل کی تحریر حاصل کر لی جائے تاکہ زبانی بحث و مناظرے اور فیصلے کے وقت اس سے مدد لی جا سکے، چنانچہ مجوزہ ان دونوں ثالث حضرات کا مکتوب گرامی جس کو انہوں نے اس مقصد کیلئے فریقین کی طرف ارسال فرمایا تھا حسب ذیل ہے:

ثالث حضرات کا مکتوب گرامی

محترم گرامی قدر مولانا محمد علی صاحب جالندھری السلام علیکم

آپ نے مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں ہمیں ثالث تسلیم کیا ہے اس سلسلہ میں تحریر ہے کہ:

(۱) آپ اپنا دعویٰ اور اس کے دلائل تحریر کر کے ارسال کریں اور اپنی تحریر کی دو کاپیاں بھیجیں تاکہ ایک کاپی ہم دوسرے فریق کو روانہ کر سکیں، اسی طرح چار چار پرچہ تحریر کرائے جائیں گے۔

(۲) جو آپ تحریر کریں اس پر مولانا لال حسین اختر کے بھی دستخط ہوں، اگر مولانا لال حسین صاحب کو آپ سے کوئی اختلاف ہو تو وہ اپنا اختلافی نوٹ تحریر کریں۔

(۳) اس کا جواب دس روز کے اندر اندر روانہ کریں۔

دستخط ثالث حضرات ۱۴/۴/۶۲ء (از ترجمان اسلام ص ۱۳ لاہور، ۲۷/اپریل ۱۹۶۲ء)

فریقین کا رد عمل

اس مکتوب گرامی کے جواب میں مولانا محمد علی جالندھریؒ نے دس روز کے اندر اندر موضوع و دلائل سے متعلق مفصل تحریر لکھی اور اس پر مولانا لال حسین اخترؒ صاحب کی تصدیقی تحریر بھی حاصل کر لی، وہ تحریر مع تصدیق مولانا لال حسین اختر ۲۴/اپریل ۶۲ء کو ثالث حضرات کی خدمت میں بھیج دی۔ حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ

نے اس کی وصولیابی کی اطلاع دیتے ہوئے مولانا محمد علی صاحب جالندھریؒ کے نام اپنے ۷/ذوالحجہ ۱۳۸۱ھ کے گرامی نامے میں ارقام فرمایا:

آپ کا خط مع مضمون حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم موصول ہوا۔

اب سنئے کہ مذکورہ ثالث نامہ لکھنے والے دوسرے فریق مولانا غلام اللہ خان صاحب اور مولانا سید عنایت اللہ شاہ صاحب نے اس مکتوب گرامی کے جواب میں کیا طرز عمل اختیار کیا، چونکہ اسی مضمون کا مکتوب گرامی ثالث حضرات کی طرف سے دوسرے فریق کے نام بھی بھیجا گیا تھا اس کے جواب میں مولانا سید عنایت اللہ شاہ بخاری نے تو حضرت مولانا احتشام الحق تھانویؒ کے نام اپنے طویل خط میں لکھا:

ہم جماعتی فیصلہ کی پابندی میں سکھر کے معاہدہ (شرائط نامہ) کے مطابق موضوع مناظرہ (حیات برزخی و دنیوی) پر بالمشافہ گفتگو کرنے کیلئے تیار ہیں اور فریق ثانی کیلئے اعلان کے مطابق مقام مناظرہ جامع مسجد کالری دروازہ گجرات ہوگا، ثالث حضرات اصول مناظرہ کے مطابق فریقین سے بالمشافہ موضوع مذکور پر دلائل کتاب اللہ، حدیث صحیح، اجماع صحابہؓ، اجتہاد و قیاس حضرت امام ابوحنیفہ، امام محمد، امام ابو یوسف رحمہم اللہ تعالیٰ سن کر اور باقاعدہ جرح فرما کر نقض و معارضہ وارد کر کے اصل حوالہ جات ملاحظہ فرما کر جو فیصلہ فرمائیں گے ہمیں منظور ہوگا۔ معاہدۂ سکھر (شرائط نامہ) میں یہ طے ہو چکا ہے کہ ثالث حضرات فریقین کے دلائل سن کر فیصلہ فرمائیں گے، واقعی مسائل کے اختلاف و نزاع میں سنت نبوی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام اور طریقۂ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بالمشافہ گفتگو کا ہے الخ۔

اور مولانا غلام اللہ خان صاحب نے ۲۴/۴/۱۹۶۲ء کے اپنے خط میں مولانا احتشام الحق صاحبؒ ہی کو لکھا: ...... تحریری مناظرہ اندریں حالات کہ یہ مسئلہ اب ہر جگہ پہنچ چکا ہے اور خواص تو خواص عوام بھی منتظر ہیں کہ ہم بھی دلائل سنیں گے، اب آپ کے

ارشاد سے مولوی محمد علی اور اس کی جماعت کا مقصد پورا ہو گیا کہ سامنے بھی نہ آئیں اور بدنام کرنے کیلئے پوری طرح سازشیں کرتے رہیں عوام و خاص کو بے خبر رکھیں، لہٰذا میں عرض کرتا ہوں کہ مناظرہ تو سامنے ہوگا ہر فریق کے علماء کرام جمع ہوں گے اور کتابیں ساتھ ہوں گی، دلائل پر جرح اور قدح ہوگی بلکہ لوگوں کو موقع عنایت فرمائیں وہ صرف مناظرہ سن سکیں تاکہ لوگوں کو صادق و کاذب معلوم ہو سکے (از پمفلٹ بار بار عہد شکنی حافظ حبیب الرحمٰن ناظم جمعیت اشاعۃ التوحید والسنۃ راولپنڈی)

تبصرہ

ثالث نامے میں فریقین کے اجتماع کا مقام سکھر مقرر کیا گیا تھا مگر ثالث حضرات کے مکتوب گرامی کے جواب میں مولانا سید عنایت اللہ شاہ صاحب مقام مناظرہ جامع مسجد کالری دروازہ گجرات مقرر کر رہے ہیں، یہ تبدیلی کیسے کر دی گئی؟

مختصراً اس کی حقیقت یہ ہے کہ سکھر کے معاہدہ کے علاوہ درمیان میں ایک اور مناظرہ کے انعقاد کیلئے حضرت مولانا قاضی مظہر حسین صاحب (چکوال) سے مولانا عنایت اللہ شاہ بخاری کی خط و کتابت شروع ہو چکی تھی اس لئے مناظرے کیلئے جس میں حضرت قاضی صاحب مناظر ہوتے مقام جامع مسجد کالری دروازہ گجرات مقرر کیا جا رہا تھا اور حضرت قاضی صاحب موصوف کی طرف سے ثالث بنا کر انہیں دو بزرگوں کو گجرات لانے پر اصرار کیا جا رہا تھا، لیکن یہ ایک بالکل مختلف اور علیحدہ مناظرہ تھا حضرات ثالثان کے مذکورہ مکتوب گرامی کے جواب میں اس نئے مناظرے کے مقام کا ذکر بے تعلق اور اجنبی تھا، اصل مناظرہ معاہدۂ سکھر کے مطابق سکھر میں ہی ہونا تھا یا پھر ثالث حضرات کی تجویز کے مطابق کسی مقام پر ہوتا اور اس میں فریقین یہی اشخاص ہوتے جنہوں نے سکھر میں ثالث نامے پر دستخط کر کے ان دونوں بزرگوں کو ثالث تسلیم کیا تھا۔

اور مولانا غلام اللہ خان صاحب کے خط سے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس مناظرے کو تحقیق مسئلہ کے طور پر نہیں بلکہ عوامی سطح پر ہار جیت کا مسئلہ بنانا چاہتے تھے اور ثالث حضرات کی تجویز کے خلاف عوام کے سامنے مناظرہ کرنا چاہتے تھے اور فریقین میں سے کسی کے صادق و کاذب معلوم کرنے کا مدار عوام پر رکھنا چاہتے تھے۔ گویا ان کے نزدیک یہ حضرات علماء مسلمہ فریقین مناظرے کے ثالث نہیں تھے اور نہ ان کے فیصلہ پر مدار تھا بلکہ عوام پر ثالثی کردار کی ذمہ داری ڈالنا چاہتے تھے۔

ان دونوں کے خطوط کے جواب میں مولانا احتشام الحق تھانویؒ کا گرامی نامہ جس پر حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ کے دستخط بھی ثبت ہیں اور ۲۴/ ذوالحجہ ۱۳۸۱ھ کی تاریخ تحریر ہے مولانا سید عنایت اللہ شاہ صاحب بخاری کے نام بدیں مضمون جاری ہوا:

مکتوب گرامی مولانا احتشام الحق تھانویؒ

گرامی قدر جناب مولانا عنایت اللہ شاہ صاحب بخاری السلام علیکم

یہاں سے رخصت ہوتے وقت آپ کا پرچہ اور بعد میں ایک تار ملا جس میں اس بات کا اظہار کیا گیا تھا کہ آپ تحریری مناظرہ کرنے کیلئے تیار نہیں ہیں، مجھے افسوس ہے کہ آپ میری تحریر کا مدعیٰ نہیں سمجھے، اس کا مقصد تحریری مناظرہ کرنا نہ تھا جیسا کہ آپ نے سمجھ لیا بلکہ دونوں فریق کی طرف سے اپنے اپنے مدعیٰ کی وضاحت مطلوب تھی تا کہ زبانی بحث میں اس سے مدد لی جا سکے اور فیصلے کے وقت دستخط شدہ ذمہ دارانہ تحریر ہمارے پاس ہونی چاہئے تا کہ اس میں کسی فریق کے ردوبدل اور انکار کا امکان نہ رہے، لہٰذا میں آپ کو یہ خط اس لئے لکھ رہا ہوں کہ آپ خط ملنے کے دس روز کے اندر اندر اپنا مدعیٰ دلائل کے ساتھ لکھ کر بھیج دیجئے تا کہ ہم قریبی مدت میں اجتماع کی کوئی تاریخ مقرر کرلیں اور ٹنڈو اللہ یار میں مولانا ظفر احمد صاحب کی موجودگی میں دونوں فریق کی زبانی گفتگو کا اندازہ کیا جا سکے، مجھے امید ہے کہ تحریری مناظرے کی جو

غلط فہمی پیدا ہوگئی تھی وہ میری اس تحریر سے دور ہوگئی ہوگی۔ والسلام

احتشام الحق تھانوی ۲۴؍ذوالحجہ ۱۳۸۱ھ۔ دستخط از مولانا ظفر احمد عثمانی

نوٹ: میرے پہلے خط کے جواب کی اب ضرورت نہیں۔ ظفر احمد عثمانی

ثالث حضرات کا مقصد

ثالث حضرات کے اس خط سے واضح ہوگیا کہ ان حضرات کا مقصد تحریری مناظرہ نہیں بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ مناظرہ زبانی ہی ہوگا، فریقین سے تحریری مضمون پہلے اس لئے طلب کیا گیا تھا کہ زبانی بحث میں اس سے مدد لی جا سکے اور فیصلے کے وقت فریقین کے دستخط شدہ مضامین ان کے پاس ہوں اور اس طرح کسی فریق کیلئے ردوبدل اور انکار کی گنجائش نہ رہے۔ مگر اس وضاحتی خط کے بعد بھی تحریری مناظرے کی جو غلط فہمی پیدا ہوگئی تھی وہ دور نہیں ہوسکی اور ثالث حضرات کے بار بار طلب کرنے پر بھی اپنے دعوے اور دلائل پر مشتمل وہ مطلوبہ تحریر مولانا غلام اللہ خان صاحب اور مولانا سید عنایت اللہ شاہ صاحب بخاری نے ثالث حضرات کی خدمت میں نہیں بھیجی اس وجہ سے نہ تو فریقین کا زبانی مناظرہ ہی ہوسکا اور نہ ہی ثالث حضرات کو اپنا ثالثی کردار ادا کرنے اور فیصلہ دینے کا موقع مل سکا۔ کیا اچھا ہوتا کہ ثالث حضرات کی تجویز کے مطابق فریقین کا دعویٰ مع دلائل منضبط ہوجاتا اور کسی فریق کیلئے بھی اپنے دعوے کے بدلنے اور روزمرہ نئے نئے دعوے کرنے کا موقع نہ رہتا اور اس طرح آنے والی نسلوں اور اپنے اپنے معتقدین ومتوسلین کیلئے بھی اس مسئلے میں فریقین کے اختلاف ونزاع اور دلائل میں غوروفکر کا سامان جمع ہوجاتا۔

پھر اس تحریر کے بعد جب حسب تجویز ثالث حضرات اور بقول مولانا عنایت اللہ شاہ صاحب سنت نبوی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام اور طریقۂ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مطابق فریقین کا زبانی مناظرہ ثالث حضرات کی موجودگی میں ہوتا

تو یقیناً مولانا غلام اللہ خان صاحب کی زبان میں صادق اور کاذب کا علم ہو جاتا اور صرف اس مجلس مناظرہ ہی میں نہیں بلکہ ہمیشہ کے لئے وہ تحریریں صادق اور کاذب ہونے پر گواہ رہتیں۔ مگر افسوس کہ ایسا نہ ہو سکا اور اس کا اصل سبب بھی معلوم نہ ہو سکا کہ ایک فریق نے اپنے مدعیٰ کو مع دلائل کے ضبط و تحریر میں لانے سے راہ فرار کیوں اختیار کی؟ اگر تحریری مناظرہ سنت نبوی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام اور طریقہ صحابہؓ کے خلاف تھا تو پھر بالمشافہ گفتگو اور زبانی مناظرے میں ثالث کا باقاعدہ جرح و نقض اور معارضہ وارد کرنا وغیرہ جن امور پر مولانا سید عنایت اللہ شاہ صاحب اپنے خط مذکور میں اصرار کر رہے ہیں سنت نبوی اور طریقۂ صحابۂ کرامؓ کے عین مطابق ہوں گے؟ اور مناظرہ نبوی اور صحابۂ کرامؓ کے مناظروں میں اسی طرح ثالث بنائے جاتے ہوں گے؟

بامقصد مناظرے سے گریز

ثالث حضرات کے درست اور جائز اقدام میں رکاوٹ ڈال کر بامقصد مناظرے سے گریز کی راہ اختیار کرنے کا مقصد نہ معلوم کیا تھا؟ جبکہ ثالث حضرات زبانی مناظرے کرانے کیلئے بھی تیار اور آمادہ تھے اور اس کا اظہار ان دونوں بزرگوں نے اپنی اس تحریر میں بھی کر دیا تھا۔ اگر پہلے مطلوبہ تحریر دے دی جاتی تو کیا کسی شرعی دلیل سے یہ ناجائز ہوتا؟ اور ثالث حضرات کا اس کو طلب کرنا کیا ناجائز تھا؟ اس کے بعد زبانی مناظرے کی سنت پر بھی عمل کر کے اپنا شوق پورا اور ثواب حاصل کر لیا جاتا۔ بظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایسی تحریر کے دینے سے انکار و فرار کہ جس میں دعویٰ اور دلائل منضبط ہوں اس لئے تھا کہ فریق مخالف یا ثالث حضرات میں سے کوئی شخص ان پر گرفت نہ کر سکیں اور کسی طرح کی ان پر حجت قائم نہ ہو سکے، واللہ اعلم۔

فریقین کے دلائل پر جس قسم کے نقض و معارضہ کا مطالبہ اپنے جوابی خط میں مولانا عنایت اللہ شاہ صاحب نے ثالث حضرات سے کیا تھا از راہ انصاف اس کا تقاضا

بھی یہی تھا کہ فیصلے کے وقت فریقین کا دعویٰ اور دلائل ثالث حضرات کے ذہن میں مستحضر ہوں، اور ظاہر ہے کہ یہ مقصد بہ نسبت زبانی مناظرے کے تحریر سے بہتر طریقے سے حاصل ہوسکتا تھا۔ ایک طرف تو ثالث حضرات سے دلائل پر معارضہ اور نقض وجرح کا مطالبہ کیا جارہا تھا اور ان پر یہ بھاری ذمہ داری ڈالی جارہی تھی کہ وہ اصول مناظرہ کے مطابق فریقین سے نہ صرف یہ کہ دلائل سن کر بلکہ ان پر باقاعدہ جرح اور نقض ومعارضہ وارد کر کے اور اصل حوالہ جات ملاحظہ فرما کر فیصلہ فرمائیں اور دوسری طرف اس ذمہ داری کے تقاضوں سے گریز کیا جارہا تھا۔

حکیم الاسلام مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ کی کوشش

انہی ایام میں حضرت حکیم الاسلام مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ سابق مہتمم دارالعلوم دیوبند پاکستان تشریف لائے، حضرت موصوف نے اپنے حکیمانہ انداز اور تحریر و بیان سے فریقین کے عمائد کو ایک متفقہ تحریر پر دستخط کرنے کے لئے آمادہ کرلیا، چنانچہ حسب ذیل تحریر پر اس وقت کی جمعیت اشاعۃ التوحید والسنۃ پاکستان کے صدر مولانا قاضی نور محمد صاحب مرحوم قلعہ دیدار سنگھ گوجرانوالہ اور ناظم اعلیٰ مولانا غلام اللہ خان صاحب راجہ بازار راولپنڈی، اور دوسری طرف سے مولانا محمد علی صاحب جالندھری مرحوم، حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ موصوف کے دستخط ثبت ہیں، اس مسلّمۂ فریقین تحریر کو ماہنامہ تعلیم القرآن راولپنڈی بابت ماہ اگست ۱۹۶۲ء سے بعینہٖ ذیل میں نقل کیا جاتا ہے جو یہ ہے:

فریقین کی مسلَّمہ تحریر

”وفات کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر کو برزخ (قبر شریف) میں بہ تعلق روح حیات حاصل ہے اور اس حیات کی وجہ سے روضۂ اقدس پر حاضر ہونے والوں کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ وسلام سنتے ہیں“۔

اس تحریر میں برزخ سے قبر شریف کا مراد ہونا اور روح مبارک کے تعلق سے دنیا والے جسد اطہر میں حیات کا حصول پھر اس حیات کی وجہ سے روضۂ اقدس کے پاس سے صلوٰۃ وسلام سننے کو واضح طور پر تسلیم کیا گیا تھا۔

مسلّمہ تحریر سے انکار

چونکہ یہ تحریر اصل اختلاف اور نزاع قائم کرنے والے بزرگ سید عنایت اللہ شاہ صاحب بخاری کی مرضی کے موافق نہیں تھی اس لئے انہوں نے اس سے سخت اختلاف کیا، باوجودیکہ ان کی جماعت کے اعلیٰ عہدہ دار، صاحب صدر اور ناظم اعلیٰ دونوں نے اس تحریر کو منظور کرلیا تھا اور اسی روز راولپنڈی کے جلسۂ عام میں اس مصالحت کا اعلان بھی کر دیا گیا تھا، مگر شاہ صاحب موصوف کی بے جا ضد اور شدت نے اس معاملہ کو پھر الجھا دیا اور ملک میں بدستور اختلاف وافتراق کی فضا قائم رہی بلکہ بڑھتی چلی گئی۔

پھر اس کے بعد حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ کے حکم کے مطابق خیر المدارس ملتان میں علماء فریقین کا مصالحت کیلئے اجتماع ہوا مگر نتیجہ بجائے اتحاد واتفاق کے نزاع وجدال اور ہاتھا پائی کی صورت میں نکلا اور بڑی تلخی وبدمزگی کی حالت میں یہ اجتماع ختم ہوا اور اندازہ ہو گیا کہ کسی طرح کی مصالحتی گفتگو نتیجہ خیز تو کیا ثابت ہوگی مزید تلخی کا باعث ہوگی، اس طرح مجلسی شریفانہ گفتگو سے بھی ناامیدی ہوگئی۔

سمجھوتہ راولپنڈی کی تفصیل

۲۶؍اپریل ۱۹۶۲ء کو حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ مہتمم دار العلوم دیوبند پاکستان تشریف لائے اور باہمی صلح کا آغاز ہوا، حضرت قاری صاحبؒ نے اپنے پہلے خط میں مولانا غلام اللہ خان صاحب کو حسب ذیل مشترکہ عنوان لکھا:

''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جسمانی طور پر برزخ میں حیات ہیں''

مولانا غلام اللہ خان صاحب نے اس کے جواب میں اس عنوان کو رد کئے بغیر

ایک اور عنوان تجویز کر کے محترم قاری صاحبؒ کی خدمت میں ارسال کیا مگر حضرت قاری صاحبؒ نے اپنے تجویز فرمودہ عنوان کو ہی راجح خیال فرمایا۔ چنانچہ اس عنوان سے مولانا غلام اللہ خان صاحب، مولانا قاضی نور محمد صاحب، مولانا شمس الدین صاحب، مولانا عنایت اللہ شاہ صاحب نے کلی اتفاق کر کے اور چاروں حضرات نے اس پر دستخط کر کے حضرت مولانا قاری صاحبؒ کی خدمت میں پیش کر دیا، مگر دوسرے حضرات نے اس عنوان سے اتفاق نہیں کیا۔

بالآخر فریقین کی خط و کتابت اور گفت و شنید کے بعد ۲۲؍جون ۱۹۶۲ء یوم الجمعہ کو دونوں جانب کے اکابر حضرت مولانا خیر محمد صاحبؒ، حضرت مولانا محمد شفیع صاحب سرگودھویؒ اور مولانا محمد علی جالندھریؒ، مولانا غلام اللہ خان صاحبؒ، مولانا قاضی نور محمد صاحب، مولانا مفتی عبد الرشید صاحب حضرت قاری محمد طیب صاحبؒ کی قیام گاہ مدرسہ حنفیہ عثمانیہ ورکشاپی محلہ راولپنڈی میں جمع ہوئے، اس مجلس میں حضرت قاری صاحبؒ نے مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا منقح ''قدر مشترک'' دونوں جانب کے ان ذمہ دار حضرات کے سامنے رکھا، دونوں حلقوں نے حضرت قاری صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی پیش کردہ ''قدر مشترک'' کے عنوان کو قبول کر لیا اور اس ''قدر مشترک'' کی تحریری یادداشت پر جو حضرت قاری صاحبؒ نے اپنے دستخطوں سے پیش کی فریقین نے دستخط فرما دیئے، اس یادداشت کا متن حسب ذیل ہے:

عامۃ المسلمین کو فتنۂ نزاع و جدال سے بچانے کیلئے مناسب ہوگا کہ مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلے کے ہر دو فریق کے ذمہ دار حضرات عبارت ذیل پر دستخط فرمائیں، یہ مسئلے کا ''قدر مشترک'' ہوگا، ضرورت پڑنے پر اسے عوام کے سامنے پیش کر دیا جاوے، تفصیلات پر زور نہ دیا جائے، عبارت مجوزہ حسب ذیل ہے:

''وفات کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر کو برزخ (قبر شریف)

میں بہ تعلق روح حیات حاصل ہے اور اس حیات کی وجہ سے روضۂ اقدس پر حاضر ہونے والوں کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ وسلام سنتے ہیں''۔

محمد طیب حال وارد راولپنڈی ۲۲ جون ۱۹۶۲ء

محمد علی جالندھری　　لا شئے غلام اللہ　　نور محمد خطیب جامع مسجد قلعہ دیدار سنگھ

۱۸ محرم ۱۳۸۲ھ　　(از تعلیم القرآن ماہ اگست ۱۹۶۲ء)

راولپنڈی کے اس اجتماع کے پروگرام کی اطلاع مولانا غلام اللہ خان صاحب نے مولانا قاضی نور محمد صاحب، مولانا قاضی شمس الدین صاحب اور سید عنایت اللہ شاہ بخاری کو پہلے ہی دے دی تھی، چنانچہ قاضی نور محمد صاحب اور مولانا قاضی شمس الدین صاحب ۲۱ جون ۱۹۶۲ء جمعرات کو راولپنڈی پہنچ گئے تھے مگر قاضی شمس الدین صاحب نے راولپنڈی پہنچنے کے بعد مولانا عنایت اللہ شاہ صاحب کو راولپنڈی فی الحال نہ آنے کا ٹیلی فون کرا دیا اور خود بھی پنڈی گھیب جلسے پر تشریف لے گئے اس لئے مؤخر الذکر دونوں حضرات اس اجتماع میں شریک نہیں ہوئے۔ مگر چونکہ قاضی شمس الدین صاحب اپنے خطوط میں اس مختصر مجوزہ عبارت کی کافی تفصیل لکھ کر مولانا محمد علی جالندھریؒ کے پاس بھیج چکے تھے اس لئے یہ عبارت بالا ان کی بھی مسلّمہ سمجھی گئی اور قاضی نور محمد صاحب اور مولانا غلام اللہ خان صاحب دونوں حضرات قاضی شمس الدین صاحب کی طرف سے مطمئن تھے (از ماہنامہ تعلیم القرآن ماہ اگست ۱۹۶۲ء)

البتہ اس موقع پر سید عنایت اللہ شاہ صاحب بخاری کے راولپنڈی اس اجتماع میں شریک نہ ہو سکنے کا خلاء پر نہیں ہو سکا حالانکہ ۲۲ جون کو جمعہ کے دن صبح ۸ بجے ان کو گجرات فون کیا گیا تھا کہ فوراً راولپنڈی پہنچ جائیں کسی دوسرے آدمی کی وساطت سے یہ فون کیا گیا تھا اس لئے شاہ صاحب کو دس بجے اس کی اطلاع ملی۔ حضرت قاری محمد طیب صاحبؒ نے سید عنایت اللہ شاہ صاحب بخاری کے بارہ میں مولانا قاضی نور محمد

صاحب اور مولانا غلام اللہ خان صاحب سے اس صلح کی مجوزہ مذکورہ عبارت پر دستخط لینے اور شاہ صاحب بخاری کو اس صلح کی پابندی کرانے کی ضمانت حاصل کرنے کی غرض سے ایک تحریر کا مطالبہ فرمایا، چنانچہ حضرت قاری صاحبؒ کے فرمانے اور مسودہ پیش کرنے پر حضرت مولانا قاضی نور محمد صاحب اور مولانا غلام اللہ خان صاحب نے مولانا سید عنایت اللہ شاہ صاحب کے بارے میں حسب ذیل تحریر پر دستخط کر کے حضرت قاری محمد طیب صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو دے دی جس کا متن بلفظہٖ حسب ذیل ہے:

''ہم اس کی پوری کوشش کریں گے کہ سید عنایت اللہ شاہ صاحب سے بھی اس تحریر پر دستخط کرائیں جس پر ہم نے دستخط کئے ہیں، اگر ممدوح اس پر دستخط نہ کریں گے تو ہم مسئلۂ حیات میں اس تحریر کی حد تک ان سے براءت کا اعلان کر دیں گے نیز اپنے جلسوں میں ان سے مسئلۂ حیات پر تقریر نہ کرائیں گے اور اگر وہ کوئی مناظرہ وغیرہ کریں گے تو ہم انہیں اس بارے میں مدد نہ دیں گے''۔

نور محمد خطیب جامع مسجد قلعہ دیدار سنگھ ۱۸/محرم ۱۳۸۲ھ لاشے غلام اللہ

مجلس اشاعۃ التوحید والسنۃ کی توثیق

چونکہ جناب مولانا قاضی نور محمد صاحب مرحوم صدر (امیر) اشاعۃ التوحید والسنۃ اس فیصلے کے بعد ۲۵/جون ۱۹۶۲ء کو دنیا سے رحلت فرما گئے تھے اس لئے ۲۲/جولائی ۱۹۶۲ء کو جمعیت اشاعۃ التوحید والسنۃ کا جو خصوصی اجتماع زیر صدارت حضرت مولانا خدا بخش صاحب سجادہ نشین حضرو منعقد ہوا اس میں قاضی نور محمد صاحب مرحوم کی جگہ مولانا سید عنایت اللہ شاہ صاحب بخاری کو امیر (صدر) منتخب کیا گیا۔ جمعیت کے اس نمائندہ اجتماع میں ۸۴ علماء کرام کو مختلف اضلاع سے دعوت دی گئی تھی اس میں بھی ''مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ'' کے زیر عنوان اس سمجھوتے کی توثیق اور اس سے متعلق درج ذیل لفظوں میں قرارداد منظور کی گئی جس کا متن حسب ذیل ہے:

(۳) جمعیت اشاعۃ التوحید والسنۃ کا یہ اجتماع اس بات کا فیصلہ کرتا ہے اور اپنی تمام جماعت کو اس کی پابندی کرنے کی درخواست کرتا ہے کہ حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند کی تجویز کردہ عبارت پر فریقین کے درمیان جو صلح ہوئی ہے اسے قائم رکھا جائے اور اسے ہرگز نہ توڑا جائے (مگر یہ کہ فریق ثانی صلح کے خلاف کسی قسم کا اقدام کرے) ہماری جماعت جس طرح پہلے متحد ہو کر اشاعۃ التوحید والسنۃ کا کام کرتی رہی ہے اسی طرح کرتی رہے (ماہنامہ تعلیم القرآن ص ۵۳ راولپنڈی ماہ اگست ۶۲ء)

جمعیت کی اس قرارداد سے ثابت ہو گیا کہ حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ کی تجویز کردہ عبارت پر فریقین کے درمیان جو صلح ہوئی وہ کسی شخص واحد یا چند اشخاص کے مابین نہیں بلکہ اس کو بحیثیت جماعت کے جمعیت اشاعۃ التوحید والسنۃ نے نہ صرف یہ کہ تسلیم وقبول کیا بلکہ اس پر عمل کرنے اور اسے قائم رکھنے کیلئے اپنی تمام جماعت سے درخواست بھی کی تھی۔

فریقین کی متفقہ اس عبارت میں چونکہ ''برزخ'' سے ''قبر شریف'' کا مراد ہونا اور روح مبارک کے تعلق سے دنیوی جسد اطہر میں حیات کا حصول اور اس حیات کی وجہ سے روضۂ اقدس کے پاس سے صلوٰۃ وسلام سننے کو فریقین نے واضح طور پر تسلیم کر لیا تھا اور یہ مقصد پہلی مجوزہ عبارت سے حاصل نہیں ہو رہا تھا اس لئے معاہدۂ سکھر میں جو ثالثی تحریر برزخی حیات و دنیوی حیات میں نزاع کے فیصلے سے متعلق فریقین نے لکھی تھی راولپنڈی کے اس سمجھوتے سے اس کا مقصد بھی پورا ہو گیا تھا۔

اور فیصلہ ہو گیا تھا کہ عالم برزخ میں حاصل ہونے والی اس حیات کو دنیوی کہنے والوں کی مراد صرف یہ ہے کہ ''دنیوی جسد اطہر میں روح مبارک کے تعلق سے وہ حیات حاصل ہے اور اس حیات کی وجہ سے روضۂ اقدس پر حاضر ہونے والوں کا صلوٰۃ وسلام آپ صلی اللہ علیہ وسلم سنتے ہیں'' جس کو سمجھوتے کی عبارت بالا میں

فریقین نے صراحۃً تسلیم کر لیا تھا اور مرکزی جمعیت اشاعۃ التوحید والسنۃ نے اپنے محولہ بالا اجلاس میں بطور قرارداد کے منظور کر کے اس کی پابندی کی اپنی پوری جماعت سے درخواست کی تھی۔

اقتباس از مکتوب مولانا قاضی شمس الدین صاحب
بنام مولانا محمد علی جالندھریؒ

از شمس الدین از گوجرانوالہ

محترم حضرت مولانا صاحب السلام علیکم

کافی مدت کے بعد نوازش نامہ ملا یاد آوری کا شکریہ.........آپ جب یہ معلوم کر چکے کہ ہماری عام جماعت مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ تسلیم کرتی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس جہان سے رحلت فرمانے کے بعد قبر مبارک میں زندہ ہیں، جسد اطہر تغیرات سے بالکل صحیح سالم محفوظ ہے، روح کا ایک غیر مدرک بالکنہ تعلق بھی جسد اطہر سے ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم قبر کے نزدیک سے صلوٰۃ وسلام سنتے ہیں گو روح اطہر کا مقام اعلیٰ علیین ہے جیسا کہ علماء اہل السنۃ والجماعۃ نے اس کی تصریح فرمائی ہے تو اب ہماری عام جماعت سے آپ لوگوں کا کیا اختلاف باقی رہا؟

ہم میں سے بعض حضرات جن کے متعلق آپ کو معلوم ہے حیات روحانی کے قائل ہیں ہمارے پاس کوئی ایسی پاور ہے نہیں کہ ان کو ہم اپنا ہم مسلک بنا سکیں، ان حضرات سے ہمارے تعلقات مسئلۂ توحید کی اشاعت کی بنا پر قائم ہیں وہ ٹوٹ نہیں سکتے، بایں ہمہ ہم آپ حضرات سے بھی پرانے تعلقات خوشگوار ہی چاہتے ہیں۔

اگر آپ لوگ ازراہ کرم اس استدعا کو منظور فرمالیں تو اس میں اسلام، اہل اسلام اور جماعت علماء دیوبند کا بھلا اور خیر خواہی ہوگی۔ والسلام

احقر شمس الدین (از قلمی فائل مولانا محمد علی جالندھری مرحوم)

اقتباس مکتوب ثانی مولانا قاضی صاحب موصوف

از احقر شمس الدین از گوجرانوالہ

محترم حضرت مولانا صاحب السلام علیکم

(تمہیدی مضمون کے بعد) احقر اپنا مسلک پھر عرض کر دیتا ہے کہ اس سے آپ کو قریب آنے کا موقع ملے اور کسی غلط فہمی میں مبتلا نہ رہیں اور جب ہمارے قریب آنے کی ہم پر نوازش کریں تو ہمیں سمجھ کر کریں کہ ہم یہ کچھ ہیں:

(۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو موت انقباض روح اور انجذاب روح فی القلب سے نہیں بلکہ خروج اور نزع روح طیب سے ہوئی، صحیح بخاری ص ۴۳۸: فِیْ ھٰذَا نُزِعَ رُوْحُہٗ۔

(۲) پھر قبل از یوم قیامت اعادۂ روح الی الجسد الاطہر بمعنی نفخ فی الجسد نہیں، قرآن کریم کی نص قطعی اس پر ناطق ہے: فَیُمْسِکُ الَّتِیْ قَضٰی عَلَیْھَا الْمَوْتَ۔

(۳) اگر کوئی خبر واحد صحیح بھی ان کے خلاف آ جاوے تو اس سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں کریں گے جس کی علماء اصول اجازت نہیں دیتے البتہ اس کی کوئی صحیح تاویل اور محمل نکالیں گے۔

(۴) روح طیب کے اعلیٰ علیین میں ہوتے ہوئے اس کا جسد اطہر کے ساتھ تعلق (جس کی کنہ اور پوری کیفیت ہم نہیں جانتے) تسلیم کرتے ہیں جیسے حضرت شاہ عبدالعزیزؒ، علامہ ابن قیمؒ وغیرھم نے لکھا ہے۔

(۵) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ اقدس، قبر اطہر کے پاس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سماع کے (جیسا حضرت گنگوہی رحمہ اللہ اور شیخ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے) قائل ہیں (از فائل مولانا محمد علی مرحوم)

محترم جناب مولانا قاضی شمس الدین موصوف کے مذکورہ بالا دونوں خطوط اس کا واضح ثبوت ہیں کہ آں موصوف سمجھوتۂ راولپنڈی کی تجویز شدہ عبارت بالا سے

بالکل متفق تھے اور وہ مجوزہ عبارت ان کی مسلّمہ تھی۔

اشاعۃ التوحید والسنۃ کی قرارداد پر تبصرہ

البتہ مرکزی جمعیت اشاعۃ التوحید والسنۃ کی قرارداد مذکور میں حسب ذیل فقرے کا مفہوم قابل غور ہے، وہ فقرہ یہ ہے ''مگر یہ کہ فریق ثانی صلح کے خلاف کسی قسم کا اقدام کرے'' غور طلب بات یہ ہے کہ صلح تو بغیر کسی شرط کے عقیدہ مذکورہ کو تسلیم کرنے پر ہوئی پھر اس قرارداد میں اس صلح کے بقاء کو دوسرے فریق کے صلح کیخلاف کسی قسم کے اقدام نہ کرنے پر معلق کیوں کیا گیا تھا؟ اگر اس عقیدہ کو حق سمجھ کر تسلیم کیا جارہا تھا اور اس کو حقیقت واقعہ کے طور پر قبول کرلیا گیا تھا تو دوسرے فریق کی طرف سے صلح کے خلاف کسی قسم کے اقدام سے کیا اس عقیدہ حقہ سے انحراف درست ہوگا؟ کیونکہ راولپنڈی کے سمجھوتے میں حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ کی تجویز کردہ جس عبارت پر فریقین کے درمیان صلح ہوئی تھی جس کے قائم رکھنے اور اس پر پابندی کرنے کی درخواست مرکزی جمعیت اشاعۃ التوحید والسنۃ اپنی تمام جماعتوں سے اس قرارداد میں کررہی تھی اس میں نفس مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور سماع عند القبر کا عقیدہ بیان کیا گیا ہے، یہ تحریر نفس مسئلہ سے متعلق تھی بظاہر نظر اس کے کسی شرط پر معلق ہونے کا کوئی معنی نہیں مفہوم ہوتا۔ اور اگر اس فقرہ کا تعلق حضرت قاری صاحبؒ کی اس دوسری تحریر سے ہو جس کا تعلق مولانا سید عنایت اللہ شاہ صاحب سے اس تحریر پر دستخط کرانے اور بصورت دستخط نہ کرنے کے ان سے براءت کا اعلان کردینے اور اپنے جلسوں میں مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ان سے تقریر نہ کرانے اور ان کے مناظرے میں ان کی مدد نہ کرنے سے تھا تو بھی یہ بات قابل فہم معلوم نہیں ہوتی، اول تو اس لئے کہ وہ تحریر ۸/جولائی ۶۲ء کو کالعدم قرار دے دی گئی تھی جس کی تفصیل آگے آرہی ہے اور ۳۱/جولائی کی صلح ابھی تک ہوئی نہیں تھی، دوسرے اس لئے کہ نفس مسئلہ سے متعلق پہلی

تحریر کا لازمی اور منطقی نتیجہ یہی ہونا چاہئے تھا کہ جو شخص بھی اس مسلّمہ فریقین عقیدے اور سمجھوتے کے خلاف تحریر و تقریر اور مناظرے وغیرہ میں مشغول ہو اس کے ساتھ کم سے کم عدم تعاون کا سلوک اور برتاؤ کرنا چاہئے تاکہ فریقین کی یہ صلح دائم اور قائم رہ سکے اور جماعت فتنۂ انتشار وافتراق سے محفوظ رہے۔

چونکہ سید عنایت اللہ شاہ صاحب نے پہلی تحریر پر جو مسئلہ سے متعلق تھی دستخط کرنے سے انکار کر دیا اور اب دوسری تحریر کا تقاضا تھا کہ ان سے براءت کا اظہار کر دیا جاتا مگر ہوا یہ کہ مولانا غلام اللہ صاحب، قاضی شمس الدین صاحب وغیرہ حضرات ۷ر جولائی ۱۹۶۲ء کو لاہور حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ کی خدمت میں پہنچے اور سید عنایت اللہ شاہ صاحب کے بارہ میں جو تحریر لکھی گئی تھی اس کے منسوخ کرانے کی کوشش کی کیونکہ بقول "تعلیم القرآن" اس تحریر کی وجہ سے صلح نامہ میں توازن قائم نہیں رہا تھا، اس لئے حضرت مہتمم صاحبؒ نے ہندوستان کی روانگی کے دن یعنی ۸ر جولائی ۶۲ء کو بمقام لاہور اسے کالعدم قرار دے دیا (ص ۵۳) اس کی تفصیل حضرت مولانا خیر محمد صاحبؒ کی تحریر کے ذریعے آگے آ رہی ہے اس جگہ اتنا عرض کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ۸ر جولائی کو سید عنایت اللہ شاہ صاحب کے بارہ میں اس تحریر کے منسوخ ہو جانے کے باوجود ۲۲ر جولائی ۶۲ء کے اجلاس میں جمعیت اشاعۃ التوحید والسنۃ میں اس صلح کو برقرار رکھا گیا اور نفس مسئلہ پر صلح قائم رہی۔

مقام مسرت ہے کہ دوسری تحریر کی وجہ سے پہلی تحریر کو منسوخ نہیں سمجھا گیا جیسا کہ جمعیت کی مذکورہ قرارداد نمبر ۳ سے واضح ہے۔

مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم پر صلح کی تکمیل

بمقام خیر المدارس ملتان بتاریخ ۳۱ جولائی ۱۹۶۲ء

مولانا سید عنایت اللہ شاہ صاحب بخاری چونکہ راولپنڈی کی صلح میں موجود

نہیں تھے اس لئے عبارت نمبر ۲ تحریر ہو کر اس پر مولانا قاضی نور محمد صاحب مرحوم اور مولانا غلام اللہ خان صاحب کے دستخط کرائے گئے تھے، مگر سید عنایت اللہ شاہ صاحب نے عبارت نمبر ا پر جس میں نفس مسئلہ حیات تحریر کیا گیا تھا دستخط کرنے سے انکار کر دیا تھا اور حضرت قاری صاحبؒ سے بمع قاضی شمس الدین صاحب اور دیگر احباب کے ان کی روانگی ہندوستان سے ایک دن قبل ملاقات کی اور عبارت نمبر ۲ کی تنسیخ کی نسبت درخواست کی، اس پر حضرت قاری صاحبؒ نے حضرت مولانا خیر محمد صاحبؒ کے نام حسب ذیل گرامی نامہ لکھ دیا:

گرامی نامہ حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ

بملاحظۂ گرامی حضرت المخدوم مولانا خیر محمد صاحب مدفیوضہم

سلام مسنون! آنکہ عرض ہے مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ میں راولپنڈی میں مصالحت ہوئی تو اس میں دو تحریریں مرتب ہوئی تھیں جس پر فریقین کے ذمہ داروں کے دستخط ہوئے تھے، ایک تحریر نفس مسئلہ اور اس کے قدر مشترک کے بارہ میں تھی اور دوسری مولانا سید عنایت اللہ صاحب کے بارے میں اس دوسری تحریر کے سلسلہ میں کچھ پیچیدگیاں پیدا ہو گئی ہیں اور اندازہ یہ کیا جا رہا ہے کہ اس میں توازن باقی نہیں رہتا اور بہت ممکن ہے کہ عملی میدان میں اس کی پابندی دشوار ہو جائے اور اس سے معاہدہ شکنی کا کسی فریق پر الزام آئے اس لئے احقر کے خیال میں مناسب یہ ہے کہ آں محترم ہر دو جانب کے حضرات کو جمع کر کے اس دوسری تحریر کی بجائے ایسا عملی معاہدہ قلمبند کر دیں جس سے یہ مصالحت بھی برقرار اور کوئی ایک فریق پابند اور مقید ہو کر نہ رہ جائے، آپ کی سرکردگی میں اگر فریقین اس تحریر کو (جو عمل کے دائرہ کی ہے) ختم کر کے دوسری تحریر مرتب کریں تو بندہ کو کوئی اعتراض نہ ہو گا بلکہ جب تک دوسری تحریر مرتب نہ ہو احقر کی رائے میں اس تحریر ثانی کو کالعدم تصور کیا جائے اور اس

لئے جدید تحریر مرتب کرانے میں امکانی حد تک عجلت سے کام لیا جائے۔ والسلام

محمد طیب مہتمم دار العلوم دیوبند ۸؍ جولائی ۱۹۶۲ء

اس پر حضرت مولانا خیر محمد صاحب نے فریقین کے پانچ پانچ حضرات کو خیر المدارس ملتان میں بتاریخ ۳۱؍ جولائی جمع فرمایا، حضرت قاری صاحبؒ کے اس گرامی نامہ کو نقل فرما کر تحریر فرمایا:

چنانچہ میں نے آج کیلئے فریقین کو بلایا، اس موقع پر مولانا محمد علی جالندھریؒ نے سوال کیا کہ جب مسئلہ میں دو فریقین کا ذکر کیا جاتا ہے جیسا کہ آپ نے دونوں فریق کے پانچ پانچ کس بلائے ہیں دوسرے فریق سے ان حضرات (مولانا سید عنایت اللہ شاہ صاحب اوران کی جماعت) کی کون لوگ مراد ہیں؟ بعض لوگ ہمیں بتاتے رہے کہ آپ یوں فرماتے رہے کہ مسئلۂ حیات میں ہمارے مخالف کوئی نہیں صرف احرار سے ہمارا مقابلہ ہے، اس پر مولانا غلام اللہ خان صاحب اور مولانا عنایت اللہ شاہ صاحب نے فرمایا کہ یہ غلط ہے ہم نے کبھی احرار کو اپنا مد مقابل نہیں کہا بلکہ دو فریق سے ہماری مراد مسئلۂ حیات میں دو رائے رکھنے والے ہیں، ہم اور ہم سے سب اختلاف کرنے والے مراد ہیں، اس بات سے صلح میں فائدہ ہوا۔

قاری صاحبؒ کے خط کی عبارت جس میں درج ہے کہ جب تک دوسری تحریر مرتب نہ ہو احقر کی رائے میں اس تحریر ثانی کو کالعدم تصور کیا جائے، ایک فریق نمبر ۲ کو منسوخ سمجھتا ہے اور دوسرا دوسری تحریر کرنے تک التواء سمجھتا ہے اور منسوخ ہونا قبول نہیں کرتا جس کی وجہ سے صلح کی صورت خطرہ میں پڑتی نظر آتی ہے اس پر میں یہ بیان مرتب کرتا ہوں فریقین اس پر دستخط کر دیں:

نزاع مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ نے فیصلہ کیا تھا پھر لاہور میں قاری صاحبؒ نے مولانا عنایت اللہ شاہ صاحب

کے متعلق جو لکھا تھا اس کو کالعدم قرار دیا جب تک تحریر ثانی پر فیصلہ نہ ہو جائے اور اس معاملہ کو خیر محمد پر چھوڑا گیا، اس پر قرار پایا کہ مولانا عنایت (اللہ) شاہ صاحب مولانا غلام اللہ خان صاحب کے جلسہ اور طلباء کے سامنے کبھی مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم پر تقریر نہیں کریں گے اور مولانا غلام اللہ خان صاحب ان سے اپنی براءت نہیں (کریں) گے اور ان کے ساتھ مناظرہ میں شریک ہو سکیں گے نیز قرار پایا کہ موجودہ تلخی دور کرنے کیلئے مولانا غلام اللہ صاحب اور مولانا عنایت اللہ شاہ صاحب مع اپنی جماعت کے اور مولانا محمد علی صاحب اور مولانا لال حسین صاحب مع اپنی جماعت کے کسی سٹیج پر اور نہ کسی مدرسہ کے طلباء کے مجمع میں اس مسئلہ پر مفصل تیاریاں کرائیں گے۔

خیر محمد عفا اللہ عنہ بمقام خیر المدارس ملتان ۳۱ رجولائی ۶۲ء

محمد علی جالندھری بقلم خود	بقلم لال حسین اختر	عبدالرحمٰن میانوالی بقلم خود
محمد عبداللہ بقلم خود	لاشے غلام اللہ خان	عنایت اللہ / احقر احمد حسین سجاد بخاری
احقر شمس الدین عفی عنہ	محمد یار عفی عنہ	منور حسین صدیقی بقلم خود

اس صلح کی تکمیل میں یہ دوسری تحریر لکھی گئی جس میں مولانا غلام اللہ خان صاحب سے براءت وغیرہ کی پابندی ختم ہوگئی اور فریقین پر پابندی لگادی گئی کہ وہ سٹیج پر اور نہ کسی مدرسہ کے طلباء کے مجمع میں اس مسئلہ پر مفصل تیاری نہیں کرائیں گے، مگر پہلی تحریر جو نفس مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق تھی اس میں کسی طرح کا تغیر و تبدل نہیں کیا گیا وہ بدستور باقی رہی اور نفس مسئلہ پر بحیثیت مجموعی صلح بھی قائم رہی البتہ سید عنایت اللہ شاہ صاحب بخاری کا اس صلح اور تحریر سے بھی اختلاف رہا جو نفس مسئلہ کے بارے میں ہوئی تھی۔

اب حسب وعدہ مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق اس تحقیقی علمی غیر مطبوعہ تحریر کی نقل ناظرین کے افادہ کیلئے پیش کی جاتی ہے جس کو مولانا محمد علی جالندھری مرحوم نے ثالث حضرات کی خدمت میں بھیجا تھا۔

مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق ایک تحقیقی علمی تحریر

از قلم

حضرت مولانا محمد علی جالندھری رحمہ اللہ تعالیٰ

تمہید

مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے موجودہ نزاع میں دو سال تک فریق مخالف مناظرہ کا چیلنج زور شور سے دیتا رہا، جوں جوں یہ بات ظاہر ہوتی گئی کہ ان کا عقیدہ اکابر دیوبند اور سلف کے خلاف ہے علماء وعوام ان سے علیحدہ ہوتے گئے اب ان کو ضرورت محسوس ہوئی کہ کوئی جدید پہلو بدلیں، چنانچہ انہوں نے اب یہ کہنا شروع کیا کہ محمد علی جالندھری، مولانا غلام غوث اور احرار نے مولانا غلام اللہ خان صاحب کا بڑھتا ہوا اقتدار برداشت نہیں کیا از راہ حسد یہ مسئلہ کھڑا کر دیا ورنہ ہم اکابر دیوبند کے مسلک کے پابند ہیں اور ملک میں مسئلہ حیات میں دراصل کوئی نزاع نہیں۔

پنجاب وسرحد میں تو ان کا اعتبار نہیں رہا البتہ کراچی کے بزرگوں کو مغالطہ دینے کی کوشش کی جو ایک عرصہ تک کامیاب رہی اس لئے میں تمہید میں یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ اس گروہ (جس کو پنجاب وسرحد میں غلام اللہ خانی گروہ کہا جاتا ہے) کے

ساتھ باقی دیوبندیوں کا اختلاف اس وقت سے ہے جبکہ میرا ان سے تعارف نہ تھا۔

(الف) کسی زمانہ میں قطب عالم حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اس گروہ کا تذکرہ آیا اور ان کے بعض مسائل سامنے آئے جو سلف کے خلاف تھے چنانچہ ''بلغۃ الحیران'' (جو دراصل تفسیری نوٹ مولوی غلام اللہ خان کے ہیں اور حضرت مولانا حسین علی صاحبؒ کی طرف منسوب کردیئے گئے ہیں) تھانہ بھون میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں پیش کی گئی آپ نے دیکھ کر فرمایا کہ ''میں پسند نہیں کرتا کہ ایسی کتاب میرے کتب خانہ میں رکھی جائے'' اس وجہ سے ایک بزرگ نے اس کتاب کو تھانہ بھون میں آگ کی نذر کیا[1] (یہ واقعہ امداد الفتاویٰ[2] میں لکھا ہوا موجود ہے)

(ب) غالباً آٹھ دس سال کا ذکر ہے کہ مولوی غلام اللہ خان صاحب نے مفتی محمد حسن صاحب مرحوم کو اپنے مدرسہ تعلیم القرآن راولپنڈی کے سالانہ جلسہ میں شریک ہونے کی درخواست کی تو حضرت مفتی صاحب مرحوم نے فرمایا کہ ''تم اکابر دیوبند کا مسلک چھوڑ چکے ہو اس لئے میں نہیں جاتا'' اس پر مفتی صاحب سے کہا گیا کہ ''ہم سب ساتھی راولپنڈی میں جمع ہوں گے آپ ہمارے بڑے ہیں ہمیں سمجھا دیں، ہم آپ کی بات قبول کرلیں گے'' چنانچہ اس گروہ کو سمجھانے کی نیت سے حضرت مفتی صاحب نہ صرف خود ہی تشریف لے گئے بلکہ حضرت مولانا خیر محمد صاحب، مولانا محمد ادریس صاحب، مولانا بدر عالم صاحب، حضرت مولانا سید سلیمان ندوی اور دو ایک اپنے رفقاء کو بھی ساتھ لے گئے بعض مسائل[3] پر گفتگو ہوئی، مولوی عنایت اللہ شاہ صاحب اب تک کہتے ہیں کہ یہ حضرات ہمارے دلائل کا جواب نہیں دے سکے۔

(ج) موضع سکھر ضلع کیمبل پور میں کئی برس ہوئے ایک مناظرہ ہوا، ایک طرف

---

(۱) مگر حضرت تھانویؒ کو بعد میں اس کا علم ہوا۔ سید عبدالشکور ترمذی عفی عنہ

(۲) امداد الفتاویٰ جلد ۶ ص ۱۲۳۔ سید عبدالشکور ترمذی عفی عنہ

(۳) زیادہ تر گفتگو اس میں رہی کہ بریلویوں کی بحیثیت جماعت ہمارے اکابر تکفیر نہیں کرتے۔ سید عبدالشکور ترمذی عفی عنہ

مولوی غلام اللہ خان صاحب و مولوی عنایت اللہ شاہ صاحب وغیرہ تھے دوسری طرف کے دیوبندی علماء میں اس علاقہ کے پرانے فاضل لوگ جو حضرت شیخ الہند صاحبؒ کے تلامذہ میں سے تھے شریک ہوئے۔

(د) کئی برس ہوئے حضرت مولانا احمد علی صاحب سے مولوی غلام اللہ خان صاحب نے اپنے ہاں تقریر کی غرض سے تاریخ لی جب تاریخ نزدیک آ گئی تو حضرت مولانا احمد علی صاحب نے ان کو فرمایا کہ تم مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں اکابر دیوبند اور سلف کا مسلک ترک کر چکے ہو اس لئے اگر میں آؤں گا تو مسئلۂ حیات بیان کروں گا اور فرمایا کہ یہ مسئلہ وہ سمجھ سکتا ہے جس کو یا عقیدت ہو یا بصیرت حاصل ہو، بصیرت تم کو حاصل نہیں اور عقیدت تم کو رہی نہیں، چنانچہ حضرت مولانا احمد علی صاحب پھر راولپنڈی تشریف نہ لے گئے۔

(ہ) جس طرح مرزا محمود صاحب کسی زمانہ میں سر ظفر اللہ اور میجر نذیر و دیگر سرکاری قادیانی ملازمین کے اقتدار کی وجہ سے آپے سے باہر ہو گیا اور غرور کے نشہ میں ایسی تقریریں کیں جس سے اس کے خفیہ ارادے ظاہر ہو گئے اور ایک بے نظیر تحریک شروع ہو گئی اسی طرح مولوی عنایت اللہ اسی غرور میں کہ انہوں نے ہر مدرسہ میں طلبہ کی ایک تعداد اپنے ہم خیال بنالی ہے آپے سے باہر ہو گئے اور خیر المدارس کے سالانہ جلسے میں اپنے مخصوص خیالات بیان کئے، ان کی تقریر میں خوب نعرے لگتے رہے، حضرت مولانا خیر محمد صاحب ان کی تقریر میں موجود نہ تھے، صبح دوسرے روز حضرت مولانا خیر محمد صاحب کو علم ہوا اور علماء دیوبند کی ایک جماعت نے جو جلسہ سالانہ میں شریک تھی اور اس نے مولوی عنایت اللہ شاہ صاحب کی تقریر سنی تھی حضرت مولانا خیر محمد صاحب سے عرض کیا کہ ہم نے ضبط سے کام لیا، آپ کے جلسہ کی وجہ سے تقریر میں مداخلت نہیں کی، اس پر حضرت مولانا خیر محمد صاحب نے اگلی رات اکابر دیوبند اور سلف کے عقائد بیان فرمائے

اور مولوی عنایت اللہ شاہ صاحب کی تقریر کی تردید فرمائی۔

مولوی عنایت اللہ شاہ صاحب نے اس کے بعد ملتان کی ایک مسجد کو اپنا اڈہ بنا کر اپنی تقریر کی تائید اور مولانا خیر محمد صاحب کی تردید میں اکثر تقریریں کیں اور مولانا غلام اللہ خان صاحب اور ان کے اکثر ساتھی مولوی عنایت اللہ کی تائید اور مولانا خیر محمد صاحب کی تردید کیلئے ملتان سال بھر یکے بعد دیگرے آتے رہے اور مناظرہ کا چیلنج دیتے رہے اور یوں بھی کہا گیا کہ مولانا خیر محمد صاحب کو شیخ الحدیث کس نے بنا دیا جن کو یہ بھی پتہ نہیں وہ بھی پتہ نہیں، تو میرا فرض تھا کہ میں ان کو جواب دیتا جس وجہ سے انہوں نے مجھ کو فریق قرار دے دیا، تفصیلی حالات تو مولانا خیر محمد صاحب سے دریافت کرلیں صرف نمونہ کے چند واقعات عرض ہیں:

(۱) کراچی سے پشاور تک دیوبندی مسلک کے مدارس عربیہ کے مہتمم صاحبان و مدرسین حضرات کا اجتماع بلایا جائے اور دریافت فرمایا جاوے کہ کیا مولوی عنایت اللہ صاحب و مولوی غلام اللہ خان صاحب نہ صرف مسئلۂ حیات بلکہ کتنے اور چیدہ چیدہ مسائل میں سلف کا مسلک ترک کر چکے ہیں یا نہیں؟

یہ لوگ بعض اور مسائل میں بھی اکابر سے جدا ہو گئے ہیں مثلاً عذاب قبر، توسل بالذوات، درخواست شفاعت جس کا ذکر قرآن مجید کی آیت وَلَوْ اَنَّھُمْ اِذْ ظَّلَمُوْ ا میں ہے۔ اور کیا ہر مدرسۂ عربی میں ان طلباء کے درمیان جنہوں نے مولوی غلام اللہ خان صاحب سے ترجمہ پڑھا ہے اور دوسرے طلباء میں بھی اچھی خاصی جنگ سال بھر رہتی ہے یا نہیں؟ اور ان کے شاگردوں کی گفتگو اکابر کے حق میں گستاخانہ ہے یا نہیں؟

اگر چیدہ چیدہ بیس حضرات کا اجتماع بلایا جاوے تو اس اجتماع کے کل اخراجات کا بار میرے ذمہ ہوگا۔

(۲) میرا اختلاف صرف مولانا عنایت اللہ شاہ صاحب سے ہے کیونکہ انہوں

نے اکثر تقریروں میں اپنا مسلک واضح کر دیا ہے، مولانا غلام اللہ خان موقع کے مطابق اپنے خیال تبدیل فرماتے رہتے ہیں، جب تک وہ یہ صریح اعلان نہ کر دیں کہ مولوی عنایت اللہ سے کوئی اختلاف ان کا ہے یا نہیں ان کی نسبت رائے قائم کرنا مشکل ہے۔ البتہ مولوی غلام اللہ خان جب طلباء کو ترجمہ پڑھاتے ہیں تو چند روز کیلئے مولوی عنایت اللہ شاہ صاحب کو بلاتے ہیں اور مسئلہٴ حیات مولوی عنایت اللہ شاہ صاحب ہی پڑھاتے ہیں۔

(۳) تین چار سال تک یہ جھگڑا رہا کہ مولوی عنایت اللہ شاہ صاحب مناظرہ کا چیلنج پہ چیلنج دیتے تھے مگر میں بدوں ثالث تسلیم کئے مناظرہ قبول نہ کرتا تھا کیونکہ بدوں ثالث مناظرہ سے جھگڑوں کا دروازہ تو کھلتا ہے مگر فیصلہ نہیں ہو سکتا اور دیو بندی جماعت تفریق سے نہیں بچتی۔

اگر شروع ہی میں دوسرا فریق ثالث تسلیم کر لیتا تو جھگڑا کبھی کا ختم ہو گیا ہوتا، سکھر کے اجتماع میں صبح سے عشاء تک جھگڑا رہا حتی کہ بدمزگی بھی ہوئی مگر یہ لوگ ثالثی پر نہ آئے، آخر حاضرین کے دباؤ سے ثالثی تسلیم کرنی پڑی۔

(۴) ہم کیا اور ہماری تحقیق کیا، ہم اکابر دیو بند کی تحقیق کو صحیح و درست اور کتاب وسنت کے مطابق سمجھتے ہیں، جو کچھ میں نے صحیح سمجھا تحریر کر دیا ہے اگر میری تحریر کا کوئی جزء اکابر کی تحقیق کے خلاف ہوا تو میری تحریر غلط ہوگی اور صحیح وہی ہوگا جو اکابر رحمۃ اللہ علیہم نے فرمایا ہوگا، اس لئے ثالثان کی رائے میرے نزدیک صحیح و درست ہوگی اور میں اپنی تحریر سے رجوع کرلوں گا۔

میں یہ سمجھتا ہوں کہ ”میرے اکابر اور جمیع سلف حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے جسد عنصری دنیوی مدفون فی القبر الشریف میں حیات بسبب تعلق روح تسلیم کرتے ہیں اور اسی تعلق روح بالجسد العنصری کی وجہ سے سماع علی القبر علی الدوام تسلیم کرتے ہیں“

دوسرا فریق اگر یہ تسلیم کرے تو نزاع ختم ہو جائے گا، ورنہ جیسے قادیانی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو خاتم النبیین تسلیم کرنے کا اعلان کرتے ہیں اور خاتم النبیین کی ایسی تفسیر کرتے ہیں جس سے ختم نبوت کا انکار پایا جاتا ہے اسی طرح حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حیات کا اقرار کرنا اور حیات کی ایسی تفسیر کرنا جس سے حیات ہی کا انکار پایا جاتا ہے دھوکہ اور فریب ہے۔

(۵) مولوی عنایت اللہ شاہ صاحب نے حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی نسبت ''آب حیات'' کے مضمون حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے بارہایوں فرمایا:

(الف) مولانا قاسم اس مسئلہ میں متفرد ہیں۔

(ب) ان کا مضمون کتاب وسنت کے خلاف ہے۔

(ج) ان کے مضمون سے انکار موت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لازم آتا ہے حالانکہ وقوع موت پر اجماع امت ہے وغیرہ وغیرہ۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی:

موضوع

موضوع زیر بحث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس دنیا سے انتقال فرمانے کے بعد جو حیات طیبہ حاصل ہے وہ دنیوی جسد اطہر کے ساتھ ہے جو روضۂ اطہر میں موجود ہے یا وہ حیات کسی اور بدن برزخی میں ہے اور جسد عنصری تعلق حیات سے بالکل خالی ہے؟ یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عالم برزخ میں حیات دنیوی جسد اطہر کے ساتھ ہے یا کسی برزخی جسد سے ہی تعلق ہے، تعیین موضوع میں یہ امور مسلّمہ ملحوظ ہیں:

(ا) ہم اس بات کے قائل ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے جیسی بھی وفات مقدر تھی وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر وارد ہوئی، یہ غلط اور جھوٹ ہے کہ ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ورود موت کے منکر ہیں، قرآن پاک میں تو موت کے تحقق کے وقوع کا بیان تو ہو نہیں سکتا محض پیشین گوئی ہے، تاہم اس کے وقوع پر مندرجہ ذیل دلائل ہمارے پاس موجود ہیں:

(الف) خطبۂ صدیقی (بخاری ج ا ص ۱۶۶)

(ب) تصریح حضرت نانوتویؒ "حسب ہدایت تمام انبیاء کرام علیہم السلام خاص کر سرور امام صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت موت کا بھی اعتقاد ضرور ہے" (لطائف قاسمی مجتبائی ص ۴)

چونکہ موضوع زیر بحث حسب معاہدۂ سکھر حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے وفات النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں اس لئے ہم وفات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مزید تفصیل میں نہیں جاتے، یہ خروج عن المبحث ہوگا، جس معنی میں بھی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کیلئے وفات مقدر تھی اس کا ورود ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عالم برزخ کی

طرف انتقال فرمایا، ہاں ورود وفات کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے روضۂ اطہر میں بھی فائض الحیات ہیں، اب موضوع زیر بحث یہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حیات طیبہ کیسی ہے؟ اس دنیوی جسد اطہر کے ساتھ ہے یا کسی اور برزخی بدن کے ساتھ ہے اور بدن عنصری سے کوئی تعلق حیات نہیں؟

(۲) ہم جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات بعد الوفات کو دنیوی حیات کہتے ہیں تو اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عالم برزخ کی حیات اس دنیوی جسد اطہر میں ہے جو روضۂ اطہر میں موجود ہے نہ یہ کہ وہ حیات طیبہ لجمیع الوجوہ اس دنیا والی حیات ہے۔ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ خود تصریح فرماتے ہیں ''انبیاء کرام علیہم السلام کو انہی اجسام دنیوی کے تعلق کے اعتبار سے زندہ سمجھتا ہوں'' (لطائف قاسمی مجتبائی ص ۴) پس ہر اصطلاح کا وہی مفہوم معتبر ہونا چاہئے جو اس اصطلاح کو اختیار کرنے والے مراد لیتے ہوں۔

حیات برزخی

حیات برزخی میں علاقہ ظرفیت کا ہے نوعیت کا نہیں، یعنی اس سے مراد حیات فی البرزخ ہے نہ یہ کہ حیات کی کوئی اپنی قسم برزخی ہے، اس اعتبار سے ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو عالم برزخ میں ہی فائز الحیات سمجھتے ہیں، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حیات طیبہ اسی دنیوی بدن کے ساتھ ہے اور برزخ کا کسی ایک جہت سے مواطن دنیوی میں سے بھی ہونا ہرگز ممتنع نہیں۔ حضرت امام ربانی سیدنا مجدد الف ثانیؒ ارشاد فرماتے ہیں کہ ''برزخ صغریٰ چوں از یک وجہ از مواطن دنیوی است گنجائش ترقی دارد واحوال ایں وطن نظر و باشخاص متفاوتہ تفاوت فاحش دارد اَلْاَنْبِیَاءُ یُصَلُّوْنَ فِیْ الْقُبُوْرِ شنیدہ باشد'' (مکتوبات شریف دفتر دوئم نمبر ۱۶ ص ۲۹/۳۰) معلوم ہوا کہ برزخی اور دنیوی میں مختلف جہات کا اجتماع کوئی امر ناممکن نہیں۔

اور اگر حیات برزخی سے مراد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عالم برزخ کی ایسی حیات ہے جو دنیوی جسد اطہر میں نہیں اور دنیوی جسد اطہر تعلق حیات سے یکسر خالی ہے تو ہم اس حیات برزخی کے قطعاً منکر ہیں۔ یہ تفصیل اس لئے ضروری ہے کہ بزرگوں کے کلام میں جہاں جہاں ''حیات برزخی'' کے الفاظ ہیں وہاں علاقہ ظرفیت کا مراد ہے یعنی حیات فی البرزخ اور حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے موجودہ مبحث میں فریق مخالف جہاں حیات برزخی کے الفاظ استعمال کرتا ہے وہاں علاقہ نوعیت کا مراد لیتا ہے یعنی حیات دنیوی جسد میں نہ ہو بلکہ صرف کسی اور بدن برزخی میں ہو۔

حاصل آنکہ موضوع زیر بحث یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی وفات شریفہ کے بعد اس دنیوی جسد اطہر سے فائز الحیات ہیں یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حیات محض کسی اور بدن برزخی کے متعلق ہے۔ موضوع زیر بحث کی تعیین کے بعد ہمارے عقیدہ کی تصریح:

ہمارا عقیدہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس دنیا سے انتقال فرمانے کے بعد عالم برزخ میں جو حیات حاصل ہے وہ روح مبارک کے تعلق سے اس دنیوی جسد اطہر کے ساتھ ہے جو روضۂ انور میں محفوظ موجود ہے اور اسی تعلق روح کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم روضۂ انور پر پڑھے گئے درود وسلام کو بغیر کسی واسطہ کے علی الدوام خود سماعت فرماتے ہیں، اسی عقیدہ کو ہمارے اکابر نے ''المہند'' میں حیات دنیویہ برزخیہ سے تعبیر کیا ہے۔

ہمارا دعویٰ

ہمارا دعویٰ ہے کہ ہمارا عقیدہ کتاب وسنت سے ثابت ہے، اہل سنت والجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے اور جملہ اکابر دیوبند نہ صرف اس پر متفق ہیں بلکہ ان کے نزدیک یہ عقائد مسلّمہ میں داخل ہے۔

تنقیحات خمسہ

پیشتر اس کے کہ ہم اپنے دعویٰ پر دلائل کا آغاز کریں اس اجماعی عقیدہ کی تنقیح کرنا ضروری سمجھتے ہیں تا کہ کوئی غلط فہمی پیدا نہ ہو سکے۔

(۱) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیوی جسد اطہر کو جو حیات حاصل ہے وہ روح مبارک کے تعلق سے ہے، وہ ایسی حیات ہرگز نہیں جو اینٹ پتھر وغیرہ میں بفحوائے آیت کریمہ وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَلٰکِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِیْحَهُمْ موجود ہے، اگر کوئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیوی جسد اطہر میں اس پتھری حیات کا قائل ہو تو اہل سنت والجماعت کے عقیدہ میں وہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا منکر ہے، اس لئے کہ ہم اہل سنت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیوی جسد اطہر میں جو حیات مانتے ہیں وہ ان کی روح کے تعلق سے مانتے ہیں، پتھری حیات اس انسانی روح سے یکسر خالی ہوتی ہے اس لئے اس پتھری حیات کا اکابر اہل سنت میں سے کوئی قائل نہیں۔ پس جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیوی جسد اطہر میں اس پتھری حیات کا قائل ہو وہ اہل سنت والجماعت کے اجماعی عقیدے کا منکر بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا موہن ہے۔

(۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیوی جسد اطہر کو روح مبارک کے تعلق سے جو حیات حاصل ہے وہ تعلق، تعلق حیات ہے اور لابشرط شے کے درجہ میں روح مبارک کے اتصال اور دخول دونوں سے عام ہے۔ اگر روح مبارک کا مستقر اعلیٰ علیین میں مان کر اس کے اتصال ونفوض[1] سے دنیوی جسد اطہر میں حیات تسلیم ہو اور اسی تعلق حیات سے سماع عند القبر الشریف کا اعتقاد ہو تو بھی عقیدۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائم ہو جاتا ہے۔ اور اگر روح مبارک کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر میں دخول وتلبس مان کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات تسلیم کی جائے اور سماع کا اقرار کر لیا

(۱) شاید ناقل کی غلطی ہے صحیح نفوذ ہو۔ عبدالشکور ترمذی

جائے تو بھی عقیدۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تحقق ہو جاتا ہے۔ کیفیت وصولی حیات کا اختلاف دنیوی جسد اطہر کے فائز الحیات ہونے کے اجماعی عقیدے کو ہرگز متأثر نہیں کرتا، اس لئے کہ اہل السنۃ والجماعۃ کا اجماعی عقیدہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم دنیوی جسد اطہر کے روح مبارک کے تعلق سے فائز الحیات ہونے سے پورا ہو جاتا ہے اور یہ تعلق دخول روح و اتصال روح کے باب میں لابشرط شے کے درجہ میں ہے۔

(۳) اگر کوئی روح مبارک کے جسد اطہر سے تعلق حیات کا قائل نہ ہو بلکہ صرف اس تعلق کا اقرار کرے جو صاحب خانہ کو اپنے گھر سے باہر ہونے کی صورت میں اپنے گھر سے تعلق ہوتا ہے یا مالک کو اپنے مال میں غیر متصرف ہونے کی حالت میں ہوتا ہے تو حقیقت میں وہ روح مبارک کے جسد اطہر سے حقیقی تعلق کا منکر ہے۔ اس لئے کہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مسئلہ میں جس تعلق کا اعتبار ہے وہ تعلق حیات ہے، ہاں اگر صاحب خانہ کا وہ تعلق تسلیم کیا جائے جو صاحب خانہ کو اپنے گھر کے اندر ہونے کی صورت میں ہوتا ہے یا مالک کو اپنے مملوک میں متصرف ہونے کی حالت میں ہوتا ہے اور پھر اصل حیات کا انکار نہ کیا جائے تو اس صورت میں روح مبارک کا جسد اطہر سے تعلق تسلیم ہو جاتا ہے اور بدوں اس کے تعلق کا اقرار ایک مغالطے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔

(۴) جو درود و سلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ انور پر پڑھا جائے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اسے بغیر واسطہ کے خود سماعت فرماتے ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سماعت فرمانا دائماً ہے اور یہ سماع عند القبر تعلق حیات بسبب روح سے ہے۔ پس اگر کوئی سماع عند القبر کو تو تسلیم کرے لیکن اسے دائماً نہ مانے بلکہ خرق عادت قرار دے یا اس سماع کو تعلق حیات سے تسلیم نہ کرے تو وہ بھی اہل سنت کے نزدیک سماع عند القبر الشریف کے حقیقی معنوں کا منکر ہے۔

(۵) ہمارے نزدیک اہل السنۃ والجماعۃ کے اس عقیدۂ حیات کا منکر کافر نہیں

گمراہ ہے، اس لئے کہ اس عقیدے کیلئے ثبوت یا دلالت میں کسی ایک اعتبار سے ظنیت ہمارے راستے میں حارج نہ ہوگی، جس عقیدہ کیلئے ثبوت و دلالت دونوں کی قطعیت ضروری ہے اس کا منکر کافر ہوتا ہے جن عقائد کے انکار سے حکم کفر نہیں آتا ان کیلئے ثبوت ودلالت دونوں کی قطعیت لازم نہیں اور اسی وجہ سے بعض ایسے امور کا منکر کافر نہ ہوگا، عقائد کی یہ تفصیل اسی طرح کتب کلام میں بھی موجود ہے: اِنَّ الْمَسَائِلَ الْاِعْتِقَادِیَّۃَ قِسْمَانِ اَحَدُھُمَا مَا یَکُوْنُ الْمَطْلُوْبُ فِیْہِ الْیَقِیْنُ کَوَحْدَۃِ الْوَاجِبِ وَصِدْقِ النَّبِیِّ وَ ثَانِیْھُمَا مَا یَکْتَفِیْ فِیْہِ بِالظَّنِّ کَھٰذِہِ الْمَسْئَلَۃِ وَالْاِکْتِفَاءُ بِالدَّلِیْلِ الظَّنِّیْ اِنَّمَا لَا یَجُوْزُ فِی الْاَوَّلِ بِخِلَافِ الثَّانِیْ (نبراس علی شرح العقائد ص ۵۹۸)

حیات بعد الوفات پر قرآنی فیصلہ

وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ یُّقْتَلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ اَمْوَاتٌ بَلْ اَحْیَاءٌ وَّلٰکِنْ لَّا تَشْعُرُوْنَ (پ۲ رکوع ۳)

استدلال: جب شہداء کیلئے وقوع قتل کے باوجود یہ حیات طیبہ ثابت ہے تو انبیاء کرام کیلئے اس سے بھی ارفع و اعلیٰ حیات بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگی، یہ آیت دلالۃ النص کے اعتبار سے انبیاء کرام کی حیات بعد الوفات پر ایک واضح دلیل ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ شہداء کرام کیلئے قرآن عزیز میں جس حیات کا اعلان کیا ہے وہ حیات جسدی ہے یا محض روحانی؟ اس آیت شریفہ پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ وہ حیات جسدی ہے، جسد یکجا ہو یا اجزاء منتشرہ میں ہو حیات جسدی کے اقرار سے بہر صورت چارہ نہیں، اس پر قرآنی شہادتیں موجود ہیں:

کتاب اللہ کی پہلی شہادت

اس آیت شریفہ میں اسی وجود کو مردہ کہنے سے روکا گیا جس پر فعل قتل وارد ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ قتل جسم پر ہی وارد ہوتا ہے، پس زندہ وہی ابدان مقتولہ ہوں گے اور قرآنی حکم کے مطابق ہم انہیں کو زندہ ماننے کے مکلف ہیں، مَنْ یُّقْتَلُ میں ضمیر مَنْ کی

طرف راجع ہے جو جسم و روح دونوں کا مجموعہ ہے اور مشاہدۃً بھی مقتول جسم ہی ہوتا ہے۔

اَمْوَاتٌ کا مبتدا ھُمْ اور اَحْیَاءٌ کا مبتدا ھُمْ (جو مقدر ہیں) یہ ضمیریں اسی مَنْ کی طرف راجع ہوں گی جو مَنْ یُّقْتَلُ میں مذکور ہے اور وہ جسم ہی تھا لہٰذا شہداء کرام کے اجسام ہی وہ ہیں جن کی دائمی موت کا اعتقاد ممنوع اور ان کی دائمی حیات کا اقرار لازم ہے۔

کتاب اللہ کی دوسری شہادت

آیت ہذا میں "اَمْوَاتٌ" بتقدیر مبتداء مقولہ ہے یعنی ھُمْ اَمْوَاتٌ (وہ مردہ ہیں) یہ مقولہ ہے جس سے روکا گیا ہے اور "ھُمْ اَمْوَاتٌ" جملہ اسمیہ ہے جو دوام واستمرار پر دلالت کرتا ہے، حاصل اینکہ شہداء کرام کو مردہ کہنے کی ممانعت ہے، مراد یہ ہے کہ انہیں ھُمْ اَمْوَاتٌ یعنی مستمر الموت یا دائم الموت نہ کہا جائے قُتِلُوْا یا مَاتُوْا یا یُقْتَلُ وغیرہ (جملہ فعلیہ جو حدوث پر دلالت کرتا ہے) کہنے سے ممانعت نہیں پس موت کا ورود تو حق ہے لیکن وہ موت غیر مستمر اور غیر دائم ہوگی، دائمی حقیقت وہی ہے جو ھُمْ اَحْیَاءٌ میں بیان کی، یہ جملہ جملہ پر معطوف ہے اور ھُمْ اَحْیَاءٌ جملہ اسمیہ واستمراریہ اور دوامیہ ہے لہٰذا حیات دائمی ہے، خلاصۃ المرام اینکہ دوام واستمرار وفات کا قول وظن ممنوع اور دوام حیات کا عقیدہ مامور بہ ہے۔

کتاب اللہ کی تیسری شہادت

"وَلٰکِنْ لَّا تَشْعُرُوْنَ" شعور علم بالحواس کا نام ہے علم بالعقل کا نام نہیں، پس اس کا اطلاق اسی جگہ ہی ہوسکتا ہے جو مدرک بالحواس ہو سکے، استدراک اور رفع استدراک کا ہم نوع ہونا ضروری ہے لہٰذا شبہ احساس کا اور جواب احساس نہ ہونے کا ہے اور یہ ایسی چیز سے ہی متعلق ہو سکتے ہیں جو قابل احساس ہو پھر اس کا احساس نہ ہو رہا ہو۔ ظاہر ہے کہ حیات جسدی ہی قابل احساس ہے اور حیات بغیر جسد قابل احساس نہیں وہ صرف قابل علم ہے، اگر حیات غیر جسدی کا ذکر شبہ اور رفع شبہ ہوتا تو وَلٰکِنْ لَّا تَعْلَمُوْنَ ہوتا، لا تشعرون محسوسیت کی دلیل ہے جو حیات جسدیہ ہی سے متعلق ہو سکتی ہے۔

کتاب اللہ کی چوتھی شہادت

حیات شہداء کا یہ بیان چوتھے پارے سورۃ آل عمران رکوع ۱۲ میں بھی موجود ہے، وہاں یہ مضمون بھی ہے: یُرْزَقُوْنَ فَرِحِیْنَ بِمَا اٰتَاھُمُ اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖ وَ یَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِیْنَ لَمْ یَلْحَقُوْا بِھِمْ مِّنْ خَلْفِھِمْ اس آیت شریفہ میں حیات شہداء کیلئے رزق کا بیان ہے، ظاہر ہے کہ رزق کی ضرورت حیات جسدیہ ہی کو ہوتی ہے حیات برزخیہ روحیہ کو نہیں، جب حیات شہداء کیلئے یُرْزَقُوْنَ فرمایا تو حیات جسدی کی تعیین ہوگئی۔

کتاب اللہ کی پانچویں شہادت

شہداء کرام کیلئے جام شہادت نوش کر لینے کے بعد یَسْتَبْشِرُوْنَ کی صفت بیان فرمائی اور استبشار اصلاً اس خوشی اور مسرت کو کہتے ہیں جس کا اثر انسانی چمڑے میں محسوس ہونے لگے، بشر لغۃً انسانی کھال ہے قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی: لَوَّاحَۃٌ لِّلْبَشَرِ اور استبشار وہی خوشی ہے جو جسدی طور پر محسوس ہونے لگے پس یَسْتَبْشِرُوْنَ سے بھی شہداء کی حیات جسدی ہی ثابت ہوئی۔

قرآن عزیز کی یہ پانچ شہادتیں بڑی وضاحت سے یہ دلیل قائم کر رہی ہیں کہ شہداء کرام کی ورود قتل کے بعد کی زندگی حیات جسدی ہے اور ان ابدان میں حاصل ہے جن پر کہ فعل قتل وارد ہوا تھا اور انہیں ابدان کا "ھُمْ اَحْیَاءٌ" میں بیان ہے خواہ وہ ابدان یکجا ہوں یا اجزاء منتشرہ میں ہوں وہ بہرحال فائز الحیات ہیں۔ پس جب شہداء کرام کا یہ حال ہے تو انبیاء کرام علیہم السلام اپنے اصل اجساد کے ساتھ زندہ کیوں نہ ہوں گے؟ بلکہ انبیاء کرام علیہم السلام کی حیات جسدی عنصری ان سے بھی ارفع و اعلیٰ ہے کہ شہداء کے ابدان کا یکجا ہونا ضروری نہیں لیکن انبیاء کرام علیہم السلام کے ابدان مطہرہ کا یکجا ہونا اور بالکل محفوظ ہونا بھی لازمی ہے۔ قاضی شوکانی لکھتے ہیں: وَرَدَ النَّصُّ فِیْ کتاب اللّٰہِ فِیْ حَقِّ الشُّھَدَاءِ اَنَّھُمْ اَحْیَاءٌ یُرْزَقُوْنَ وَاَنَّ الْحَیَاۃَ فِیْھِمْ مُتَعَلِّقَۃٌ بِالْجَسَدِ فکیف بِالْاَنْبِیَاءِ الْمُرْسَلِیْنَ (نیل الاوطار ج ۳ ص ۲۱۱ مصری)

توضیحات

(۱) شہداء کرام کے ابدان مقتولہ میں جو زندگی ہے وہ ضروری نہیں کہ ارواح کے دخول کامل سے ہی ہو، اگر ان کی ارواح قدسیہ اعلیٰ علیین میں بھی ہوں یا سبز رنگ کے پرندوں کی شکل میں متشکل ہو کر قنادیل عرش میں سیر پذیر ہوں اور وہاں سے وہ ابدان مقتولہ میں نفوذ کر رہی ہوں تو بھی قرآن مجید کی بیان کردہ حیات جسدی عنصری کا مضمون پورا ہو جاتا ہے، یعنی حیات شہداء کیلئے یہ ضروری نہیں کہ ان کی ارواح ان کے ابدان مقتولہ میں داخل ہی ہوں، وہ سبز رنگ کے پرندوں کی شکل میں متشکل بھی رہیں تو ایسا ہونا قرآن عزیز کی بیان کردہ حیات جسدی عنصری کی نفی نہیں کرتا۔ اسی طرح انبیاء کرام علیہم السلام کی ارواح قدسیہ کا حسب تصریح بعض علماء اعلیٰ علیین میں ہونا ان کے اجساد قبریہ عنصریہ کی حیات کے ہرگز منافی نہیں: وَلَا یُتَوَهَّمُ مِنْ هٰذَا اِنْكَارُ حَيَاتِهٖ فِیْ قَبْرِهِ الشَّرِيْفِ فَاِنَّ لِرُوْحِهٖ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِشْرَافًا عَلَى الْبَدَنِ الْمُبَارَكِ الْمُطَيَّبِ وَاِشْرَاقًا وَتَعَلُّقًا بِهٖ (فتح الملہم ج۳ ص۴۲۱) وَنَحْوُهٗ فِیْ زَادِ الْمَعَادِ ص۴۹۔

جن علماء نے تفریق اجزاء کے مشاہدہ کی وجہ سے یا ارواح شہداء کے حواصل طیور میں استقرار پذیر ہونے کے باعث شہداء کی حیات روحانی بیان کی ان کا مقصد ظاہر قرآن کی تردید ہرگز نہ تھا، محض اس امر مزید کا بیان تھا جو قرآنی دلالت کے علاوہ روایات کی روشنی میں ملتا ہے، اور اگر ہو بھی تو وہ قول مرجوح اور خلاف تحقیق جمہور ہوگا تحقیق کی روشنی میں ارواح شہداء علیین میں ہونے یا حواصل طیور میں بعلاقۂ راکب بمرکب ہونے سے اصل اجساد مقتولہ کا مردہ ہونا قطعاً لازم نہیں آتا، ہاں اس اختلاف تعبیر کی وجہ سے دلالت میں کچھ ظنیت ضرور ہے تاہم قواعد عربیت جمہور کی تحقیق اور محققین کا راجح فیصلہ وہی ہے جو علامہ محمود آلوسی نقل فرماتے ہیں: اُخْتُلِفَ فِیْ هٰذِهِ الْحَيَاةِ فَذَهَبَ كَثِيْرٌ مِّنَ السَّلَفِ اِلٰى اَنَّهَا حَقِيْقِيَّةٌ بِالرُّوْحِ وَالْجَسَدِ وَلٰكِنَّا لَانُدْرِكُهَا فِیْ هٰذِهٖ

النَّشْأَةِ (روح المعانی ج۲ص۲۰) پھر اس کے آگے صاحب روح المعانی اسے ہی مشہور اور راجح قول قرار دیتے ہیں۔

پیش نظر رہے کہ حیات شہداء کا طیور خضر کی شکل میں ہونا صرف روایات پر موقوف ہے، قرآن عزیز نے شہداء کی مطلق حیات جسدی کو بیان کیا ہے اور یہی مطلق حیات جسدی دلالۃ النص سے انبیاء کرام علیہم السلام کیلئے ثابت ہوگی، حیات جسدی کی جملہ تفاصیل انبیاء کی حیات جسدی کیلئے لازم نہ ہوں گی، شہداء کیلئے حیات جسدی اگر طیور خضر کی صورت میں ہے تو انبیاء کی حیات جسدی ان کے اجساد عنصریہ قبریہ میں ہی ہے، حدیث صحیح ہے: اَلْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ یُصَلُّوْنَ. شہداء جیسی حیات جسدی کو ہی انبیاء علیہم السلام کیلئے لازم کرنا مبنی بر قیاس ہے اور قیاس صحیح حدیث کے سامنے قائم نہیں رہ سکتا، قرآنی آیت کی حیات انبیاء پر دلالت مطلق حیات جسدی میں ہے جس کی تفصیل اپنے اپنے مقام پر اپنی اپنی ہوگی، شہداء کی حیات کیلئے طیور خضر کی روایات اور انبیاء کیلئے حیات قبریہ کی روایات اس باب میں کافی وافی ہیں۔

یہ توجیہ محض اس صورت میں ہے کہ حیات شہداء کے روحانی ہونے کے مرجوح قول کو اختیار کیا جائے، اور اگر حیات شہداء کے مع الجسد ہونے کے مشہور و راجح اور مختار عند الجمہور قول کا اعتبار کیا جائے تو پھر ارواح شہداء کا طیور خضر کی صورت میں متشکل بھی ہونا ابدان مقتولہ کی حیات کی ہرگز نفی نہیں کرتا، اگر ہمیں اس کا ادراک نہیں ہوتا تو یہ امر دیگر ہے جو حقائق پر اثر انداز نہیں۔

(۲) ورود وفات کے بعد زندگی کیلئے ابدان مقتولہ کا یکجا ہونا ضروری نہیں وہ حیات بعد الوفات اجزاء متفرقہ میں بھی رہ سکتی ہے، علامہ شامی بَابُ الْیَمِیْنِ فِی الضَّرْبِ وَالْقَتْلِ میں فرماتے ہیں: وَالْبِنْیَةُ لَیْسَتْ بِشَرْطٍ عِنْدَ اَھْلِ السُّنَّةِ بَلْ تُجْعَلُ الْحَیَاةُ فِیْ تِلْکَ الْاَجْزَاءِ الْمُتَفَرِّقَةِ لَا یُدْرِکُھَا الْبَصَرُ (ج۳ص۱۰۳ مصری)

احادیث شریفہ

حدیث اول

عَنْ اَنَسِ بْنِ مَالِکٍ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَلْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ یُصَلُّوْنَ (مسند ابی یعلی، الجامع الصغیر ص ۱۰۳ مصری، حیاۃ الانبیاء للبیہقی ص ۳ مصری)

تصحیح از محدثین کرام

فتح الباری ص ۱۳، کتاب الانبیاء ص ۲۷۸، مرقاۃ ج ۲ ص ۲۱۲، فتح الملہم ج ا ص ۳۲۹، فیض الباری ج ۲ ص ۶۴ بنقل ثقات از روایت انس بن مالک، جذب القلوب ص ۱۸۰۔

اس حدیث صحیح میں نہ صرف قبر شریف کی حیات طیبہ کا بیان ہے بلکہ ان نفوس قدسیہ کا زندوں جیسے اعمال میں اشتغال بھی ثابت ہے اور یہی اس حدیث کا محط نظر ہے۔

حدیث دوئم

عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ عِنْدَ قَبْرِیْ سَمِعْتُہٗ وَ مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ نَائِیًا اُبْلِغْتُہٗ، مشکوٰۃ ص ۸۷، ابوالشیخ اصفہانی مرقاۃ ج ۲ ص ۱۰، ابن حبان، ابن ابی شیبہ، شرح شفاء ملا علی قاری ج ۲ ص ۱۴۲ مصر، القول البدیع ص ۱۱۶۔

تصحیح از محدثین کرام

بِسَنَدٍ جَیِّدٍ (فتح الباری ص ۱۳) سَنَدُہٗ جَیِّدٌ (القول البدیع للسخاوی ص ۱۱۶) بِسَنَدٍ جَیِّدٍ (مرقاۃ ج ۲ ص ۱۰) بِسَنَدٍ جَیِّدٍ (فتح الملہم ج ا ص ۳۱۳)

پیش نظر رہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سننا تعلق حیات سے ہے:

اِنَّ الْاَنْبِیَاءَ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ فَیُمْکِنُ لَھُمْ سِمَاعُ صَلٰوۃِ مَنْ صَلّٰی عَلَیْھِمْ (مرقاۃ ج ۲ ص ۲۰۹) قَالَ اِنَّ اللّٰہَ حَرَّمَ عَلَی الْاَرْضِ اَنْ تَاْکُلَ اَجْسَادَ الْاَنْبِیَاءِ فَاَخْبَرَ اَنَّہٗ یَسْمَعُ الصَّلٰوۃَ مِنَ الْقَرِیْبِ وَ یُبَلَّغُ ذٰلِکَ مِنَ الْبَعِیْدِ (رسائل ابن تیمیہ الکلام فی المناسک ج ۱۶ ص ۳۹۱)

حدیث سوئم

اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ مَرَرْتُ عَلٰی مُوْسٰی لِلَیْلَۃٍ اُسْرِیَ بِیْ عِنْدَ الْکَثِیْبِ الْاَحْمَرِ وَھُوَ قَائِمٌ یُّصَلِّیْ فِیْ قَبْرِہٖ (صحیح مسلم ج۲ص۲۹۸، نسائی ج۱ص۱۸۵)

دفع اشتباہ

معراج کی رات پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بیت المقدس میں ملنا اور پھر آسمانوں پر ملنا حدیث سوئم کی حیات قبریہ سے ہرگز متصادم نہیں، محدثین کرام کہتے ہیں:

وَصَلَاتُھُمْ فِیْ اَوْقَاتٍ مُّخْتَلِفَۃٍ وَّ فِیْ اَمَاکِنَ مُخْتَلِفَۃٍ لَایَرُدُّہُ الْعَقْلُ وَقَدْ ثَبَتَ بِہِ النَّقْلُ فَدَلَّ ذٰلِکَ عَلٰی حَیَاتِھِمْ (فتح الباری ج۱ص۱۳، ۲۷۸)

وَصَلَاتُھُمْ فِیْ اَوْقَاتٍ بِمَوَاضِعَ مُخْتَلِفَاتٍ جَائِزٌ فِی الْعَقْلِ کَمَا وَرَدَ بِھَا خَبَرُ الصَّادِقِ وَ فِیْ کُلِّ ذٰلِکَ دَلَالَۃٌ عَلٰی حَیَاتِھِمْ (حیاۃ الانبیاء للبیہقی ص۸ مصری)

حدیث چہارم

کَیْفَ تُعْرَضُ صَلٰوتُنَا عَلَیْکَ وَ قَدْ اَرِمْتَ فَقَالَ اِنَّ اللّٰہَ حَرَّمَ عَلَی الْاَرْضِ اَجْسَادَ الْاَنْبِیَاءِ (سنن ابی داؤد ج۱ص۱۵۰، ۲۱۴، نسائی ج۱ص۱۵۴، ابن ماجہ ص۷۷، ۱۱۹، احمد کما فی ابن کثیر ج۳ص۵۱۴)

استدلال

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب صرف اَرِمْتَ سے متعلق نہیں بلکہ کَیْفَ تُعْرَضُ، کے جواب میں ہے یعنی انبیاء کرام علیہم السلام کے اجساد مطہرہ اس طرح محفوظ ہیں کہ ان پر صلوٰۃ وسلام پیش ہوسکتا ہے، ثابت ہوا کہ ان اجساد مطہرہ میں شعور ہے اور وہ اس طرح فائز الحیات ہیں کہ وہ صلوٰۃ وسلام سن سکتے ہیں۔

وَالْجَوَابُ بِقَوْلِہٖ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ "اِنَّ اللّٰہَ حَرَّمَ عَلَی الْاَرْضِ اَجْسَادَ الْاَنْبِیَاءِ" کِنَایَۃٌ عَنْ کَوْنِ الْاَنْبِیَاءِ اَحْیَاءً فِیْ قُبُوْرِھِمْ (حاشیہ نسائی للشیخ السندھی ص۱۵۵)

وَکَذٰلِکَ فِی الْمِرْقَاۃِ (ج۲ص۲۰۹) وَفِی الْعَیْنِیْ عَلَی الْبُخَارِیْ (ج۶ص۲۹) وَفِیْ بَذْلِ الْمَجْھُوْدِ (ج۲ص۱۶۰) وَغَیْرِھَا۔

تصحیح حدیث از محدثین کرام

عَلٰی شَرْطِ الْبُخَارِیْ (تلخیص المستدرک للذہبی ج۱ص۲۴۸) بِالْاَسَانِیْدِ الصَّحِیْحَۃِ (کتاب الاذکار للنووی ج۱ص۱۴۸) حَدِیْثٌ صَحِیْحٌ (فتح الباری ص۲۶، ۵۶) صَحَّ عَنْہُ (عینی علی البخاری ج۶ص۶۹) صَحَّ ھٰذَا الْحَدِیْثُ ابْنُ خُزَیْمَۃَ وَابْنُ حِبَّانِ وَالدَّارُقُطْنِیُ وَالنَّوَوِیْ (تفسیر ابن کثیر ج۳ص۵۱۴) مَنْ قَالَ اِنَّہٗ مُنْکَرٌ اَوْ غَرِیْبٌ بِعِلَّۃٍ فَقَدِ اسْتَرْوَحَ لِاَنَّ الدَّارُ قُطْنِیَّ رَدَّھَا (مرقاۃ ج۲ص۲۱) مَنْ تَاَمَّلَ ھٰذَا الْاِسْنَادَ لَمْ یَشُکَّ فِیْ صِحَّتِہٖ لِثِقَۃِ رُوَاتِہٖ (جلاء الافہام لابن القیم ص۴۴)

حدیث پنجم

قَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَا تُخَیِّرُوْنِیْ عَلٰی مُوْسٰی فَاِنَّ النَّاسَ یَصْعَقُوْنَ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ فَاَصْعَقُ مَعَھُمْ فَاَکُوْنُ اَوَّلَ مَنْ یُّفِیْقُ فَاِذَا مُوْسٰی بَاطِشٌ جَانِبَ الْعَرْشِ فَلَا اَدْرِیْ کَانَ فِیْمَنْ صَعِقَ فَاَفَاقَ قَبْلِیْ اَوْکَانَ مِمَّنْ اسْتَثْنَی اللّٰہُ (بخاری ج۱ص۳۲۵، ۴۸۱)

استدلال

صعقۂ اولیٰ کے وقت جمیع زندگان ارض وسماء (جن پر ابھی تک موت نہ آئی ہوگی) موت کی نیند سو جائیں گے (باستثناء من شاء اللہ) اور صعقۂ ثانیہ سے مردگان بھی اور پہلے کے وفات یافتہ لوگ بھی سب کے سب زندہ ہو جائیں گے، اس وقت اس حدیث کے اقتضاء کے مطابق انبیاء کرام علیہم السلام کو صرف افاقہ ہوگا، معلوم ہوا کہ وہ اس صعقۂ ثانیہ سے پہلے بھی زندہ ہوں گے، نفخۂ اولیٰ سے صرف ان پر معمولی غشی کی سی حالت طاری ہوئی ہوگی اور یہ صرف اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام اپنی اپنی قبور میں زندہ ہوں۔ علاوہ ازیں یہ بھی ملحوظ رہے کہ غشی کا محل ورودوہی ابدان

ہو سکتے ہیں جو پہلے سے زندہ ہوں صرف روح پر غشی کا اطلاق نہیں ہوتا اور نہ ہی مردہ اجساد غشی کا محل ورود ہو سکتے ہیں۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کو اپنی اپنی قبور شریفہ میں جو زندگی حاصل ہے وہ نفخۂ اولیٰ کے وقت بھی ختم نہ ہو گی کیونکہ وہ اس سے پہلے عالم دنیا سے انتقال کرتے وقت ورود موت کے بنیادی قانون سے عہدہ برا ہو چکے ہوں گے اور پھر قبر میں پہلے سے فائز الحیات ہونے کے باعث نفخۂ ثانیہ کے وقت ان کے نئے سرے سے زندہ ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ احادیث کے پورے دفتر میں نفخۂ ثانیہ کے وقت ان کے زندہ ہونے کا کہیں تذکرہ نہیں ملتا، بلکہ احادیث صحیحہ صریحہ کی رو سے انہیں محض افاقہ ہوگا، ظاہر ہے کہ افاقہ کا محل ان کے اجساد عنصریہ ہی ہوں گے جیسا کہ حدیث کے سیاق وسباق سے واضح ہے، پس اگر وہ نفوس قدسیہ پہلے سے اپنے اپنے روضات عالیہ میں ابدان عنصریہ سے فائز الحیات نہیں تو قیامت کے دن نفخۂ ثانیہ سے جب تمام مردے زندہ ہو رہے ہیں انبیاء کرام علیہم السلام کے زندہ ہونے کی بجائے افاقہ پانے کا آخر کیا مطلب ہوگا؟

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ یہی استدلال کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

وَهٰذَا اِنَّمَا يَصِحُّ عَلٰى اَنَّ اللّٰهَ جَلَّ ثَنَاءُهٗ رَدَّ اِلَى الْاَنْبِيَاءِ اَرْوَاحَهُمْ فَهُمْ اَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ (حَيَاةُ الْاَنْبِيَاءِ) اَمَّا صَعْقُ غَيْرِ الْاَنْبِيَاءِ فَمَوْتٌ وَاَمَّا صَعْقُ الْاَنْبِيَاءِ فَالْاَظْهَرُ اَنَّهٗ غَشْيٌ فَاِذَا نُفِخَ فِي الصُّوْرِ نَفْخَةُ الْبَعْثِ فَمَنْ مَّاتَ حَيَّ وَ مَنْ غَشِيَ عَلَيْهِ اَفَاقَ، راجع له العينى على البخارى (ص ٦٩ ج ٦)

اس حدیث کی تشریحات جو اور منقول ہیں سب اس کے بعد کی ہیں اول وراجح یہی تعبیر ہے، نیز ہم نے اسے اپنے مدعیٰ کی تعیین میں نقل احادیث صحیحہ کے ان واضح فیصلوں کے بعد کیا ہے۔

شہادت اجماع

اب سلف صالحین اہل السنۃ والجماعۃ کی ان اجماعی شہادتوں کو بھی لیجئے:

(۱) نَحۡنُ نُؤۡمِنُ وَ نُصَدِّقُ بِاَنَّهٗ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ حَیٌّ یُّرۡزَقُ فِیۡ قَبۡرِهٖ وَاَنَّ جَسَدَهُ الشَّرِيۡفَ لَا تَأۡكُلُهُ الۡاَرۡضُ وَالۡاِجۡمَاعُ عَلٰى هٰذَا (القول البدیع ص ۱۲۵)

(۲) اَلۡاِجۡمَاعُ عَلٰى اَنَّهٗ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ حَیٌّ فِیۡ قَبۡرِهٖ عَلَى الدَّوَامِ (دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین للعلامہ محمد بن علان الشافعی الاشعری المکی ج۴ ص ۱۹۲)

(۳) حیاۃ متفق علیہ است کس را در وے خلاف نیست (اشعۃ اللمعات ج۱ ص ۶۱۳)

(۴) زندہ ہیں انبیاء علیہم السلام قبروں میں، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کسی کو اس میں مخالفت نہیں کہ حیات ان کی وہاں حقیقی جسمانی دنیا کی سی ہے (مظاہر حق ج۱ ص ۴۴۵)

(۵) قبر کے پاس انبیاء کے سماع میں کسی کو اختلاف نہیں (فتاویٰ رشیدیہ حضرت مولانا گنگوہیؒ ج۱ ص ۱۰۰)

تصریحات علماء اعلام از حنفیہ کرام

(۱) اَلۡمُعۡتَقَدُ الۡمُعۡتَمَدُ اَنَّهٗ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ حَیٌّ فِیۡ قَبۡرِهٖ كَسَائِرِ الۡاَنۡبِيَاءِ فِیۡ قُبُوۡرِهِمۡ وَهُمۡ اَحۡيَاءٌ عِنۡدَ رَبِّهِمۡ وَاَنَّ لِاَرۡوَاحِهِمۡ تَعَلُّقًا بِالۡعَالَمِ الۡعُلۡوِیِّ وَالسِّفۡلِیِّ كَمَا كَانُوۡا فِیۡ حَالِ الدُّنۡيَوِیِّ (شرح شفاء ملا علی قاری ج۲ ص ۱۴۲) اِنَّ الۡاَنۡبِيَاءَ اَحۡيَاءٌ فِیۡ قُبُوۡرِهِمۡ فَيُمۡكِنُ لَهُمۡ سِمَاعُ صَلٰوةِ مَنۡ صَلّٰى عَلَيۡهِمۡ (مرقاۃ ج۲ ص ۲۰۹)

(۲) اِنَّ الۡاَنۡبِيَاءَ اَحۡيَاءٌ فِیۡ قُبُوۡرِهِمۡ (شامی باب المغنم وقسمتہ بعد قسمۃ الخمس ج۳ ص ۳۶۶، رسائل ابن عابدین ج۲ ص ۲۰۳، الرحیق المختوم)

(۳) اِنَّهُمۡ لَا يَمُوۡتُوۡنَ فِیۡ قُبُوۡرِهِمۡ بَلۡ هُمۡ اَحۡيَاءٌ وَاَمَّا سَائِرُ الۡخَلۡقِ فَاِنَّهُمۡ يَمُوۡتُوۡنَ فِی الۡقُبُوۡرِ ثُمَّ يُحۡيَوۡنَ يَوۡمَ الۡقِيَامَةِ وَمَذۡهَبُ اَهۡلِ السُّنَّةِ وَالۡجَمَاعَةِ اَنَّ فِی الۡقَبۡرِ حَيَاةً وَّمَوۡتًا فَلَا بُدَّ مِنۡ ذَوۡقِ الۡمَوۡتَتَيۡنِ لِكُلِّ اَحَدٍ غَيۡرِ الۡاَنۡبِيَاءِ (عینی علی البخاری ج۷ ص ۶۰۰)

(۴) وَمِمَّا هُوَ مُقَرَّرٌ عِنْدَ الْمُحَقِّقِيْنَ اَنَّهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيٌّ يُرْزَقُ مُمَتَّعٌ بِجَمِيْعِ الْمَلَاذِّ وَالْعِبَادَاتِ غَيْرَ اَنَّهُ حُجِبَ عَنْ اَبْصَارِ الْقَاصِرِيْنَ عَنْ شَرِيْفِ الْمَقَامَاتِ (نور الایضاح ص ۲۰۵) فَاِنَّهُ يَسْمَعُهَا اَىْ اِذَا كَانَتْ بِالْقُرْبِ مِنْهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ تُبَلَّغُ اِلَيْهِ اَىْ يُبَلِّغُهَا الْمَلَكُ اِذَا كَانَ الْمُصَلِّىْ بَعِيْدًا (طحطاوی ص ۴۰۵ مصری)

تصریحات علماء شافعیہ وحنابلہ ومالکیہ

(۱) عِنْدَ نَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيٌّ يُحِسُّ وَ يَعْلَمُ وَ تُعْرَضُ عَلَيْهِ اَعْمَالُ الْاُمَّةِ وَ تُبَلَّغُ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ (طبقات شافعیہ ج ۲ ص ۲۸۲)

(۲) اِنَّ حَيَاتَهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِى الْقَبْرِ لَا يَعْقُبُهَا مَوْتٌ بَلْ يَسْتَمِرُّ حَيًّا وَالْاَنْبِيَاءُ اَحْيَاءٌ فِىْ قُبُوْرِهِمْ (فتح الباری ج ۷ ص ۲۲ مصری)

(۳) قَالَ ابْنُ عَقِيْلٍ مِّنَ الْحَنَابِلَةِ هُوَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيٌّ فِىْ قَبْرِهٖ يُصَلِّىْ (الروضۃ البہیۃ ص ۱۴) وَكَذَا فِى الْبَدَائِعِ لِاِبْنِ الْقَيِّمِ۔

(۴) قَالَ اِنَّ اللّٰهَ حَرَّمَ عَلَى الْاَرْضِ اَنْ تَاْكُلَ اَجْسَادَ الْاَنْبِيَاءِ فَاَخْبَرَ اَنَّهُ يَسْمَعُ الصَّلٰوةَ مِنَ الْقَرِيْبِ وَيُبَلَّغُ ذٰلِكَ مِنَ الْبَعِيْدِ (رسائل ابن تیمیہ الکلام فی مناسک الحج ج ۱۶ ص ۳۹۱)

(۵) نُقِلَ عَنِ الْاِمَامِ مَالِكٍ اَنَّهُ كَانَ يَكْرَهُ اَنْ يَّقُوْلَ رَجُلٌ زُرْتُ قَبْرَ النَّبِىِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ابْنُ رُشْدٍ مِّنْ اَتْبَاعِهٖ اِنَّ الْكَرَاهَةَ لِغَلَبَةِ الزِّيَارَةِ فِى الْمَوْتِ وَ هُوَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَحْيَاهُ اللّٰهُ تَعَالٰى بَعْدَ مَوْتِهٖ حَيَاةً تَامَّةً وَاسْتَمَرَّتْ تِلْكَ الْحَيَاةُ (نور الایمان ص ۱۴، وفاء الوفاء ص ۱۳۴۱ ج ۲)

تصریحات حضرات فرقۂ اہل حدیث

قاضی شوکانیؒ

رُوْحُهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُفَارِقُهُ لِمَا صَحَّ اَنَّ الْاَنْبِيَاءَ اَحْيَاءٌ فِىْ قُبُوْرِهِمْ (تحفۃ الذاکرین شرح حصن حصین للشوکانی ص ۲۸) ذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِّنَ الْمُحَقِّقِيْنَ اِلٰى

اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ حَیٌّ بَعْدَ وَفَاتِہٖ (نیل الاوطار ج ۳ ص ۲۱۰، ۲۱۱)

شیخ عبداللہ بن محمد بن عبدالوھاب نجدیؒ

وَالَّذِیْ نَعْتَقِدُ اَنَّ رُتْبَۃَ نَبِیِّنَا صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَعْلٰی مَرَاتِبِ الْمَخْلُوْقِیْنَ عَلَی الْاِطْلَاقِ وَاَنَّہٗ حَیٌّ فِیْ قَبْرِہٖ حَیَاۃً مُّسْتَقِرَّۃً اَبْلَغَ مِنْ حَیَاۃِ الشُّھَدَاءِ الْمَنْصُوْصِ عَلَیْھَا فِی التَّنْزِیْلِ اِذْ ھُوَ اَفْضَلُ مِنْھُمْ بِلَارَیْبٍ وَ اَنَّہٗ یَسْمَعُ مَنْ یُّسَلِّمُ عَلَیْہِ (رسالہ شیخ نجدی مندرجہ اتحاف النبلاء ص ۴۱۵ مصنفہ نواب صدیق حسن خان صاحبؒ)

علامہ وحید الزمان حیدر آبادیؒ

انبیاء اپنی قبروں میں زندہ ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو کوئی میری قبر کے پاس آکر درود پڑھتا ہے تو میں سن لیتا ہوں اور جو کوئی دور سے پڑھتا ہے تو فرشتے مجھ کو لاکر پہنچاتے ہیں (لغات الحدیث کتاب نمبر ۵ ص ۴۰ مصنفہ علامہ وحید الزماں اہل حدیث)

مولانا نذیر حسین صاحب دہلویؒ

حضرات انبیاء علیہم السلام اپنی اپنی قبر میں زندہ ہیں خصوصاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ جو کوئی عند القبر درود بھیجتا ہے وہ سنتا ہوں اور دور سے پہنچایا جاتا ہوں (فتاوی نذیریہ ج ۲ ص ۵۵ ضمیمہ)

اِنَّھُمْ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ یُصَلُّوْنَ وَقَدْ قَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ عِنْدَ قَبْرِیْ سَمِعْتُہٗ وَمَنْ صَلّٰی عَلَیَّ نَائِیًا اُبْلِغْتُہٗ (التعلیقات السلفیہ علی سنن النسائی ص ۲۳۷)

تصریحات اکابر دیوبندؒ

قطب الاقطاب حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ

(الف) وَلِاَنَّ النَّبِیِّیْنَ صَلٰوۃُ اللّٰہِ عَلَیْھِمْ اَجْمَعِیْنَ لَمَّا کَانُوْا اَحْیَاءً فَلَا مَعْنٰی لِتَوْرِیْثِ الْاَحْیَاءِ مِنْھُمْ (الکوکب الدری ج ۱ ص ۳۶۴ تقریر ترمذی)

(ب) آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی قبر شریف میں زندہ ہیں وَ نَبِیُّ اللّٰہِ حَیٌّ یُرْزَقُ (سنن ابن ماجہ ص ۱۱۹) اس مضمون حیات کو بھی مولوی محمد قاسم صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسالہ آب حیات میں بمالا مزید علیہ ثابت کیا ہے (ہدایۃ الشیعہ مصنفہ مولانا گنگوہیؒ)

(ج) قبر کے پاس......انبیاء کے سماع میں کسی کو خلاف نہیں (فتاویٰ رشیدیہ ج ا ص ۹۹)

حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ

اِنَّ نَبِیَّ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ حَیٌّ فِیْ قَبْرِہٖ کَمَا اَنَّ الْاَنْبِیَاءَ عَلَیْہِمُ السَّلَامُ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِہِمْ وَلَا فَرْقَ بَیْنَ اَنْ یَکُوْنَ فَوْقَ الْاَرْضِ اَوْ تَحْتَ حِجَابِھَا (بذل المجہود ج ۲ ص ۱۱۷)

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ

اول بطور مقدمہ کے جانیئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کیلئے بہت کچھ شرف حاصل ہے کیونکہ جسد اطہر اس کے اندر موجود ہے بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود یعنی جسد مع تلبس الروح اس کے اندر تشریف رکھتے ہیں کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قبر میں زندہ ہیں قریب قریب تمام اہل حق اس پر متفق ہیں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا بھی یہی اعتقاد تھا۔ حدیث میں نص ہے کہ نَبِیُّ اللّٰہِ تَعَالٰی حَیٌّ یُرْزَقُ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی قبر میں زندہ ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو رزق بھی پہنچتا ہے (وعظ رأس الربیعین بضمن مجموعہ میلاد النبی شائع کردہ ملتان ص ۵۰۸)

قَالَ الْاُسْتَاذُ اَبُوْمَنْصُوْرِ الْبَغْدَادِیُّ قَالَ الْمُتَکَلِّمُوْنَ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْ اَصْحَابِنَا اِنَّ نَبِیَّنَا صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ حَیٌّ بَعْدَ وَفَاتِہٖ (اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۳۳۰ مؤلفہ زیر نگرانی حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ)

محدث کبیر حضرت مولانا سید انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ

یُرِیْدُ بِقَوْلِہٖ اَلْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ مَجْمُوْعَ الْاَشْخَاصِ لَا الرُّوْحَ فَقَطْ (تحیۃ الاسلام ص ۳۶ مصنفہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ)

آخری گذارش

مسلک دیوبند اہل سنت والجماعت اہل حق کا ایک ایسا علمی اور روحانی دائرہ ہے جس کے عقائد ہرگز مشتبہ نہیں کہ کوئی شخص دیوبندیت کے نام پر جو کچھ چاہے کہتا رہے، مسلک دیوبند کے نظریات اکابر دیوبند کی مرکزی علمی دستاویز ''المہند علی المفند'' میں قلم بند ہیں جس پر حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسنؒ سے لے کر حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحبؒ تک سب اکابر کے دستخط موجود ہیں۔ پس ''المہند'' مسلک دیوبند کی سرکاری ترجمان ہے جس کا تسلیم کرنا دیوبندیت اور جس سے انحراف مسلک دیوبند سے گریز کرنا ہے۔ اب آخر میں ''المہند'' کا تاریخی فیصلہ نقل کیا جاتا ہے:

المہند کا تاریخی فیصلہ

عِنْدَ نَا وَعِنْدَ مَشَائِخِنَا حَضْرَةُ الرِّسَالَةِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَیٌّ فِیْ قَبْرِهِ الشَّرِيْفِ وَحَيَا تُهُ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دُنْيَوِيَّةٌ مِّنْ غَيْرِ تَكْلِيْفٍ وَ هِیَ مُخْتَصَّةٌ بِهٖ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ بِجَمِيْعِ الْاَنْبِيَاءِ...... فَثَبَتَ بِهٰذَا اَنَّ حَيَاتَهٗ دُنْيَوِيَّةٌ بَرْزَخِيَّةٌ لِكَوْنِهَا فِیْ عَالَمِ الْبَرْزَخِ۔

(ترجمہ: ہمارے نزدیک اور ہمارے مشائخ کے نزدیک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی قبر مبارک میں زندہ ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیا کی سی ہے بلا مکلّف ہونے کے اور یہ حیات مخصوص ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام انبیاء علیہم السلام کے ساتھ، پس اس سے ثابت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیوی ہے اور برزخی بھی ہے کہ عالم برزخ میں حاصل ہے)

(از قلمی فائل مولانا محمد علی جالندھری مرحوم)

اَلْاَنْبِیَآءُ اَحْیَآءٌ فِیْ قُبُوْرِهِمْ یُصَلُّوْنَ (الحدیث)

تحقیق

عقیدۂ حیات انبیاء کرام

علیہم الصلوٰۃ والسلام

از قلم

فقیہ العصر حضرت مولانا مفتی سید عبدالشکور ترمذی قدس اللہ سرہ

فاضل دارالعلوم دیوبند وبانی جامعہ حقانیہ ساہیوال سرگودھا

عقیدہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اہمیت

اسلام میں عقائد کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ عقائد ہیں جن کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا قطعی اور یقینی ہے کہ جس میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں اور ہر دور میں ان کو تواتر اور شہرت عام کا ایسا درجہ حاصل رہا ہے کہ اس کی وجہ سے ان میں کسی تاویل کی بھی گنجائش نہیں جیسے توحید و رسالت، قیامت کا عقیدہ، قرآن مجید کا کتاب اللہ ہونا، آخرت میں جنت دوزخ کا ہونا، فرشتوں کا وجود، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری رسول ہونا وغیرہ، ان میں سے کسی ایک بات کا انکار کرنا بھی اسلام سے خارج کر دیتا ہے اگرچہ اس کا یہ انکار کسی تاویل کی آڑ لے کر ہو، ایسے عقائد کو ضروریات دین کا اصطلاحی نام دیا جاتا ہے۔

دوسرے درجے کے عقائد میں عذاب قبر اور شفاعت و رؤیت باری تعالیٰ کے مسائل ہیں، ان کا ثبوت اگرچہ قابل اطمینان اور پکا ہے لیکن اس درجہ کی قطعیت اور ایسا تواتر ان کو حاصل نہیں جس درجہ کا ضروریات دین کو حاصل ہے اس لئے کسی شبہ یا کسی تاویل کی بناء پر ان میں سے کسی چیز کا انکار اگرچہ سخت درجہ کی گمراہی ہے لیکن اس کو کفر وارتداد نہیں کہا جا سکتا (ماخوذ از دین وشریعت از مولانا محمد منظور نعمانیؒ)

تمام اہل سنت والجماعت اس پر متفق ہیں کہ حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام اپنی اپنی قبور مبارکہ میں زندہ ہیں اور ان کی یہ زندگی شہداء کی زندگی سے بھی اعلیٰ وارفع

ہے، علامہ داؤد بن سلیمان البغدادی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: وَالْحَاصِلُ اَنَّ حَیَاۃَ الْاَنْبِیَاءِ ثَابِتَۃٌ بِالْاِجْمَاعِ (المنحۃ الوہبیۃ ص ٦) حاصل یہ ہے کہ حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی حیات اجماع سے ثابت ہے۔

حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی حیات پر اجماع ہے کسی کو اختلاف نہیں رہا، اجماع کے علاوہ احادیث متواترہ سے بھی اس کا ثبوت موجود ہے امت کے تمام طبقات اس کو تسلیم کرتے ہیں امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے تواتر کا دعویٰ کیا ہے، اہل علم جانتے ہیں کہ تواتر کی کئی اقسام ہیں گو اس حدیث: اَلْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ یُصَلُّوْنَ کے الفاظ اور اسناد متواتر نہیں لیکن تواتر طبقہ اور تواتر توارث کا شرف اس کو حاصل ہے۔

دوسرے حیات فی القبر کا عقیدہ اہل سنت والجماعت کے متفق علیہ عقائد میں سے ہے جس پر قبر کی تنعیم وتعذیب مبنی ہے، اس جہت سے بھی عقیدۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اہمیت اور اس کی کلامی حیثیت امت کے کسی دور میں اہل سنت کے نزدیک اختلافی اور نزاعی نہیں رہی، اب جو لوگ اس مسئلہ کی اہمیت اور حیثیت کو کم کرنے کیلئے اس کے فروعی ہونے پر زور دیتے ہیں ان کو غور کرنا چاہئے کہ کیا حیات فی القبر کا مسئلہ علماء عقائد نے فروعی سمجھ کر بیان کیا ہے؟

مقصد یہ ہے کہ مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سمجھنے کیلئے اس کے علاوہ کہ ''المہند'' میں اس کا ذکر کیا گیا ہے اور تمام اکابر علماء دیوبند جن میں حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسنؒ، حضرت مولانا احمد حسن صاحب امروہیؒ، شیخ المحدثین حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ، حضرت شاہ عبدالرحیم رائے پوریؒ، حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ اور مولانا مفتی محمد کفایت اللہ دہلویؒ وغیرہ حضرات نے اس پر اپنا اور اپنے مشائخ کا عقیدہ ہونا بیان فرمایا ہے، ''مقام حیات'' میں شائع شدہ حسب ذیل تحریر بھی مفید ہوگی اس کو بھی ملاحظہ کیا جائے:

صُوْرَۃُ

مَا کَتَبَہٗ اَکَابِرُ الْعُلَمَاءِ وَجَھَابِذَۃُ الْفُضَلَاءِ مِمَّنْ تَوَلَّی الدَّرْسَ وَالْاِفْتَاءَ

مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں اکابر دیوبندؒ کا مسلک

اکابر دیوبندؒ کا متفقہ اعلان

حضرت اقدس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور سب انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں اکابر دیوبند کا مسلک یہ ہے کہ وفات کے بعد اپنی قبروں میں زندہ ہیں اور ان کے ابدان مقدسہ بعینہٖ محفوظ ہیں اور جسد عنصری کے ساتھ عالم برزخ میں ان کو حیات حاصل ہے اور حیات دنیاوی کے مماثل ہے، صرف یہ ہے کہ احکام شرعیہ کے مکلف نہیں ہیں لیکن وہ نماز بھی پڑھتے ہیں اور روضۂ اقدس پر جو درود پڑھا جائے بلا واسطہ سنتے ہیں اور یہی جمہور محدثین اور متکلمین اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے۔

اکابر دیوبند کے مختلف رسائل میں یہ تصریحات موجود ہیں حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی مستقل تصنیف حیات انبیاء پر ''آب حیات'' کے نام سے موجود ہے، حضرت مولانا خلیل احمد صاحبؒ جو حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کے ارشد خلفاء میں سے ہیں ان کا رسالہ ''المہند علی المفند'' بھی اہل انصاف و اہل بصیرت کیلئے کافی ہے اور جو اس مسلک کے خلاف دعویٰ کرے اتنی بات یقینی ہے کہ ان کا اکابر دیوبند کے مسلک سے کوئی واسطہ نہیں، وَاللہُ یَقُوْلُ الْحَقَّ وَھُوَ یَھْدِی السَّبِیْلَ۔

محمد یوسف بنوری عفا اللہ عنہ مدرسہ اسلامیہ عربیہ کراچی۔ عبدالحق عفی عنہ مہتمم دار العلوم حقانیہ اکوڑہ۔ مفتی محمد صادق عفا اللہ عنہ محکمہ امور مذہبیہ بہاولپور۔ مفتی محمد حسن مہتمم جامعہ اشرفیہ لاہور۔ بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ دار العلوم کراچی۔ ظفر احمد عثمانی عفا اللہ عنہ شیخ الحدیث دار العلوم الاسلامیہ ٹنڈو اللہ یار۔ محمد رسول خان عفا اللہ عنہ جامعہ اشرفیہ نیلا گنبد لاہور۔ (مقام حیات ص ۲۷۲)

حضرت مولانا مفتی مہدی حسن صاحبؒ سابق صدر مفتی دارالعلوم دیوبند کا فتویٰ بھی مقام حیات میں طبع ہو چکا ہے جس میں تصریح ہے کہ ”آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے مزار میں حیات ہیں، مزار مبارک کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خصوصی تعلق بجسدہٖ وروحہٖ ہے جو اس کے خلاف کہتا ہے وہ غلط کہتا ہے، وہ بدعتی ہے، خراب عقیدہ والا ہے، اس کے پیچھے نماز مکروہ ہے“ آگے لکھا ہے ”تین حدیثیں نقل کر دی ہیں، اس باب میں بکثرت احادیث وارد ہیں جن کا انکار نہیں کیا جا سکتا اور جو انکار کرتا ہے بدعتی اور خارج اہل السنۃ والجماعۃ ہے، غرض پڑھنے والے کو ثواب بھی پہنچتا ہے اور مزار مبارک کے قریب پڑھنے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سنتے بھی ہیں“ (ص ۲۶۷)

اس فتویٰ پر استاذ العلماء حضرت مولانا رسول خان صاحبؒ اور حضرت مولانا مفتی جمیل احمد صاحب تھانویؒ وغیرہ حضرات کے دستخط بھی موجود ہیں، ان سب حضرات نے مزار مبارک میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات جسدی کے خلاف عقیدہ رکھنے والوں کو اہل السنۃ والجماعۃ سے خارج اور خراب عقیدے والا، بدعتی قرار دیا ہے اور تصریح کی ہے کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز مکروہ ہے۔

ایک فتویٰ کی وضاحت

جناب مولانا مفتی محمد وجیہ صاحب دارالعلوم ٹنڈو اللہ یار ضلع حیدرآباد کا ایک مجمل فتویٰ مصدقہ حضرت مولانا ظفر احمد صاحبؒ ماہنامہ تعلیم القرآن راولپنڈی بابت ماہ اپریل رمئی ۱۹۸۴ء میں شائع کیا گیا ہے، اس فتویٰ کی وضاحت اور تفصیل جناب مفتی صاحب موصوف ہی کے قلم حقیقت رقم سے ذیل میں درج ہے اس کو غور سے پڑھا جائے تو ان شاء اللہ حق واضح ہو جائے گا۔ ایک دوسرا تفصیلی فتویٰ مفتی محمد وجیہ صاحب کے قلم کا لکھا ہوا اور حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانیؒ کا تصدیق شدہ اس کے بعد ملاحظہ کیا جائے، اس سے پہلے ندائے حق جدید ص ۵۹۶ پر درج شدہ فتویٰ کے

جواب میں حضرت مفتی اعظم پاکستان مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ ہی کا فتویٰ جو کہ تفصیلی سوال کے جواب میں ہے ناظرین کے استفادہ کیلئے شائع کیا جارہا ہے۔

سوال

بخدمت اقدس حضرت مولانا مفتی وجیہ صاحب دامت برکاتہم

سلام مسنون! رسالہ تعلیم القرآن راولپنڈی کے پرچہ بابت اپریل، مئی ۱۹۸۴ء میں آپ کا ایک فتویٰ شائع ہوا ہے کہ جناب نے فرمایا ''جو لوگ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم عنصری کے منکر ہیں ان کے پیچھے نماز کی صحت میں کوئی کلام نہیں اور ان لوگوں کا مقصود توہین رسول نہیں ہے'' کیا واقعی ان کے پیچھے نماز بغیر کراہت کے صحیح ہے یا مع الکراہۃ صحیح ہے، اگر مع الکراہۃ ہے تو کونسی، تحریمی یا تنزیہی؟ جواب باصواب سے نوازیں۔ اور اگر توہین مقصود ہو تو پھر ان کا کیا حکم ہے؟

سائل: شیر محمد علوی غفرلہ خطیب جامع مسجد نوابدین کرم آباد وحدت روڈ لاہور

الجواب

حَامِدًا وَّمُصَلِّیًا وَّمُسَلِّمًا

چونکہ سوال صرف صحت کا کیا گیا تھا اس لئے جواب میں یہ لکھ دیا گیا تھا کہ نماز صحیح ہو جاتی ہے یعنی فاسد نہیں ہوتی اس سے مقصود فساد کی نفی ہے کراہت کی نفی مقصود نہیں لہٰذا نماز مکروہ ہوگی نیز کراہت سے مراد کراہت تحریمی ہے، چونکہ دلائل ظنیہ کا انکار اگرچہ کفر نہیں مگر فسق ضرور ہے جبکہ جمہور امت حیات جسدِ عنصری کے قائل ہیں جس کا ثبوت اپنی جگہ پر کیا جا چکا ہے اور احقر نے بھی ایک طویل تحریر اس سلسلہ میں لکھی ہے اور اس پر حضرت مولانا ظفر احمد صاحب قدس سرہ کے دستخط ہیں۔ اور اگر توہین رسول مقصود ہو تو اس کا کفر ہونا ظاہر ہے، وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ۔

محمد وجیہ غفرلہ دار العلوم الاسلامیہ ٹنڈو اللہ یار ۸/شعبان ۱۴۰۴ھ

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کا مصدقہ فتویٰ

سوال

کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین اس بارہ میں کہ جس شخص کے مندرجہ ذیل عقائد ہوں اس کے پیچھے نماز پڑھنا جائز ہے؟ اور اگر جائز ہے تو کراہت کے ساتھ جائز ہے یا بلا کراہت جائز ہے؟

(۱) جس عذاب وثواب کا ذکر نصوص یا احادیث وآثار میں آتا ہے دراصل اس کا محل روح ہی ہے، چونکہ روح بوجہ لطافت کے نظر نہیں آتی اسی طرح اس پر جو عذاب وثواب واقع ہوتا ہے وہ بھی نظر نہیں آتا اور جس جسم مثالی کے ساتھ رنج وراحت ہوتا ہے ہمیں وہ جسم مثالی بھی نظر نہیں آتا (اقوال مرضیہ ص ۵۲)

(۲) باقی اس جسم عنصری کی صورت نوعیہ بعد از موت ختم ہو جاتی ہے، حیات ترکیبی ختم ہونے کے بعد اگر باری تعالیٰ اس کو حیات بسیط کے ساتھ عذاب دیں تو کچھ بعید نہیں (ص ۵۲)

(۳) ہاں کبھی کبھی مرنے کے بعد اس جسد عنصری پر بھی عذاب وثواب کے آثار نمایاں ہوتے ہیں بندوں کی عبرت ورغبت کیلئے اور اس کو عالم مثال میں بغیر تعلق روح کے حیات بسیط کے ساتھ عذاب وثواب ہوتا ہے (ص ۵۵)

(۴:) جنہوں نے اس جسم کو کالجماد کہہ کر عذاب وثواب کا انکار کر دیا ہے دراصل وہ حیات بسیط کی حقیقت کو نہیں سمجھے (ص ۵۶)

(۵) . اگر بعض معتزلہ اور روافض کو مذکورۃ الصدر تحقیق کا علم ہوتا تو ''اِنَّ الْمَیِّتَ جَمَادٌ لَاحَیَاۃَ لَہٗ وَلَا اِدْرَاکَ لَہٗ فَتَعْذِیْبُہٗ مُحَالٌ'' کا قول نہ کرتے اور شرح عقائد والے کو ''اِنَّہٗ یَجُوْزُ اَنْ یَّخْلُقَ اللّٰہُ تَعَالٰی فِیْ جَمِیْعِ الْاَجْزَاءِ اَوْ بَعْضِھَا نَوْعًا مِّنَ الْحَیٰوۃِ'' کی تاویل نہ کرنی پڑتی (ص ۶۷)

اقتباسات بالا سے واضح ہے کہ مؤلف کے نزدیک نصوص میں جس عذاب

وثواب کا ذکر ہے اس کا محل صرف روح ہے، البتہ جسد عنصری کو اگر حیات بسیط کے ساتھ عذاب وثواب ہوتا ہو تو کچھ بعید نہیں لیکن اس جسد عنصری کے ساتھ روح کا تعلق کچھ نہیں اور یہ عذاب وثواب اس جسد عنصری کو ہوگا تو بغیر تعلق روح ہوگا اور جن لوگوں (معتزلہ وغیرہ) نے اس جسم کو بغیر تعلق کے مثل جماد کہہ کر عذاب وثواب کا انکار کر دیا ہے وہ حیات بسیط کی حقیقت کو نہیں سمجھے، اسی حقیقت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے متکلمین کو عذاب وثواب کیلئے عالم برزخ میں نَوْعًا مِّنَ الْحَیٰوۃِ کیلئے تعلق کا قائل ہونا پڑا۔

مؤلف کے نزدیک بغیر تعلق روح کے جو حیات بسیط حاصل ہے عالم برزخ میں اسی سے ثواب وعذاب ہوسکتا ہے نَوْعًا مِّنَ الْحَیٰوۃِ کے خلق کی ضرورت نہیں ہے، اب جسد کو بغیر تعلق روح جماد تسلیم کر کے اس کی تعذیب و تنعیم کو تسلیم کرنا کیا کرامیہ کے قول ''اِنَّهٗ جَمَاد يُعَذَّبُ'' (ایوبی علی الخیالی ص ۱۱۸) کے مانند اور معتزلہ کے اس فرقہ کے مطابق نہیں ہے؟

دوسرے خود مؤلف نے لکھا ہے کہ ''دراصل زندہ میں بھی مدرک روح ہی تھی جب آلہ اپنی صورت نوعیہ میں قائم ہی نہیں رہا اور اگر ہے بھی تو روح کے بغیر اس کو ادراک وشعور ہرگز نہیں ہوسکتا'' (ص ۸۵) جب روح کے بغیر جسد کو ادراک وشعور ہرگز نہیں ہوسکتا تو پھر اس کو عذاب وثواب اس حالت میں حیات بسیط کے ساتھ کیونکر ہوسکتا ہے؟

(۶) باقی رہا سلام ودرود کا بلوغ سو اس سے مراد ثواب ہے جو ہر وفات شدہ کو ملتا ہے عند اہل السنۃ والجماعۃ (ص ۴۴ شفاء الصدور)

(۷) اور جو لوگ عِنْدَ قَبْرِیْ کا وظیفہ پڑھتے رہتے ہیں وہ بھی سن لیں کہ تین بند دیواروں میں قبر شریف محفوظ ہے جہاں ہوا کا بھی گزر نہیں ہوسکتا چہ جائیکہ آواز جا سکے (ص ۱۰۶)

(۸) سلف صالحین توحید کے حامی تو یہاں تک کہتے ہیں کہ جب کوئی رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کو دعا اور سلام کرنا چاہے تو قبلہ رخ ہو کر کھڑا ہو جائے اپنی پیٹھ قبر کی دیوار کی طرف کر کے دعا مانگے (ص ۱۰۰)

نمبر ۶ اور نمبر ۷ سے واضح ہے کہ یہ شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر پڑھے گئے درود کے نہ بذریعہ ملائکہ پہنچنے کا قائل ہے اور نہ عند القبر سماع اور سننے کا قائل ہے بلکہ مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ عِنْدَ قَبْرِیْ کے ساتھ اس کا رویہ گستاخانہ اور استہزاء کا ہے۔

اور نمبر ۸ میں تو زائر قبر مبارک کیلئے بوقت سلام بھی قبر مبارک کی طرف پیٹھ پھیر کر کھڑے ہونے کو لکھ دیا ہے حالانکہ عامۃ المؤمنین کی زیارت قبور کے وقت بھی قبور کی طرف منہ کر کے سلام کیا جاتا ہے۔

ازراہ کرم ان عبارات پر خصوصی توجہ فرما کر اس شخص کے بارہ میں حکم صادر فرمائیں کہ کیا ایسے عقائد رکھنے والے شخص کی امامت درست ہے؟ اور اس کے پیچھے نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے؟

عالم برزخ میں جسد عنصری سے یہ شخص چونکہ روح کے تعلق کی نفی کرتا ہے تو لازم آتا ہے کہ اس شخص کے نزدیک قبر اطہر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اقدس میں جو حیات ہے وہ بھی بغیر تعلق روح کے حیات بسیط کے ساتھ ہو اور بغیر تعلق روح کے چونکہ ادراک وشعور ممکن نہیں ہے اس لئے اس شخص نے درود شریف کے پہنچنے کی مراد اجماع امت کے خلاف صرف ثواب پہنچنا ایجاد کیا ہے جو ہر وقت وفات شدہ کو پہنچتا ہے، مگر اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا خصوصیت باقی رہ جاتی ہے؟ فقط۔ المرقوم ۱۸ر صفر ۱۳۸۹ھ

الجواب

مذکورہ بالا بیان اگر صحیح ہے اور پیش امام صاحب کا یہی عقیدہ ہے جو سطور بالا میں تحریر کیا ہے تو ایسے شخص کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے، جب تک وہ اپنے اس

عقیدہ سے توبہ نہ کرے اس کے پیچھے نماز نہ پڑھی جائے۔ واللہ اعلم

بندہ رفیع اللہ خادم دارالافتاء دارالعلوم کراچی ۱۴

اَلْجَوَابُ صَحِیْحٌ

بندہ محمد شفیع ۸۹/۲/۲۳ھ

دوسرا تفصیلی فتویٰ

اسی سوال کے جواب میں جناب مولانا مفتی محمد وجیہ صاحب کا دوسرا تفصیلی فتویٰ مصدقہ حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

الجواب

حَامِدًا وَّمُصَلِّیًا وَّمُسَلِّمًا

مجموعی طور پر اہل حق اہل سنت والجماعت اس بات کے قائل ہیں کہ عذاب روح کو جسم کے ساتھ ہوتا ہے، بعض نے اس میں جسم مثالی کا توسط مانا ہے اور باوجود جسم مثالی کے جسم عنصری یا اس کے اجزاء سے اس قدر تعلق ہونے میں جس سے تألم وتلذذ ہو سکے کوئی بُعد نہیں اور جسم کی ہیئت ترکیبی کا بقاء تعلق روح کیلئے لازم نہیں، باوجود ریزہ ریزہ ہونے کے ہر ہر ذرہ کے ساتھ تعلق ممکن ہے اور ہر جزء اور ہر ذرہ کی قبر وہی ہے جہاں وہ موجود ہے بر ہو یا بحر ہو اور تمام جگہوں کے ذرات سے تعلق پیدا کرنے پر خدا کو قدرت ہے جس سے عذاب وثواب ہوتا ہے جیسا کہ ایک سورج بہت سی جگہوں کو روشن کرتا ہے اور ایک ریڈیو جنکشن کا بہت ریڈیوں سے تعلق ہوتا ہے لیکن اس کا ادراک بوجہ دوسرے عالم میں ہونے کے ہم کو عامۃً نہیں ہوتا تاکہ ایمان بالغیب باقی رہے۔

بہر حال صحیح مسلک اہل حق کا یہی ہے کہ قبر میں روح مع الجسد کو عذاب وثواب ہوتا ہے گو ہیئت ترکیبی باقی نہ رہے جس پر روایات اور سلفؒ کے اقوال کثیرہ شاہد ہیں لیکن یہ عقیدہ کہ ''عذاب وثواب محض روح کو ہو اور جسم یا اس کے اجزاء سے کسی نوع کا

تعلق نہ ہو" یہ عقیدہ ابن حزم ظاہری اور ابن میسرہ کا ہے، نیز یہ عقیدہ کہ جسد کو بغیر تعلق روح کے عذاب ہو یہ کرامیہ کا مسلک ہے، عدم تعلق روح کے قول میں مؤلف مذکور اور کرامیہ برابر ہیں۔ رہا حیات بسیط کے ساتھ عذاب کا قائل ہونا یہ مخترع شے ہے اور اس صورت میں تلذذ یا تألم خلاف اجماع ہے کیونکہ پتھر کے توڑنے یا اچھی جگہ پر رکھنے سے تألم یا تلذذ کا کوئی قائل نہیں، بہر حال یہ عقیدہ مخترع اور اہل حق کے خلاف ہے۔

نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس درود وسلام کے بلوغ سے ثواب کا پہنچنا مراد لینا بدعت جدیدہ ہے اور نمبر ۷ کے الفاظ گستاخی کے موہم اور روایات کے انکار اور سلف کے عقیدہ کی تغلیط پر مبنی ہیں اور خلاف اجماع ہیں، نیز اس قائل نے یہ تحریر کر کے اور بھی ظلم کیا ہے کہ درود وسلام کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف پیٹھ کر کے کھڑا ہو جو کھلم کھلا تصریحات فقہاء کے خلاف ہے، عالمگیری میں ہے: ثُمَّ یَقِفُ عِنْدَ وَجْهِهٖ مُسْتَدْبِرَ الْقِبْلَةِ وَ یُصَلِّیْ عَلَیْهِ۔

بہر حال جن خیالات کا اس شخص نے اظہار کیا ہے یہ غلط ہیں اور روایات صحیحہ اور اقوال سلف صالحین کے خلاف ہیں جن کی تفصیل اپنی جگہ پر کتب میں مسطور ہے اس وقت تفصیل کی ضرورت نہیں لہٰذا یہ شخص مبتدعین میں داخل ہے کیونکہ مبتدع ہونے کیلئے بعض امور کا اختراع بھی کافی ہے اور مبتدع کے پیچھے نماز پڑھنا اور اس کو امام بنانا مکروہ تحریمی ہے، وَاللهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ۔

نوٹ: اس سلسلہ کی تصنیفات میں تسکین الصدور کا مطالعہ مفید ہے۔

کتبہ محمد وجیہ غفرلہ مدرسہ دار العلوم الاسلامیہ

ٹنڈو اللہ یار ضلع حیدر آباد ۷ ربیع الثانی ۸۹ھ

اَلْجَوَابُ صَحِیْحٌ:

ظفر احمد عثمانی ۲۷ ربیع الثانی ۱۳۸۹ھ

مفتی اعظم حضرت مولانا محمد شفیع صاحبؒ اور مرشدی شیخ الاسلام حضرت مولانا علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ کے ان مفصل فتاویٰ کے ملاحظہ سے ان شاء اللہ تعالیٰ ان چالاک لوگوں کی چالاکی کھل کر سامنے آ جائے گی جنہوں نے ہمارے ان دونوں اکابرؒ سے مولانا غلام اللہ خان اور مولانا سید عنایت اللہ شاہ کے بارہ میں سوال کر کے اپنا مطلب حاصل کرنا چاہا تھا، وہ ان مفصل فتاویٰ کو غور سے پڑھیں گے تو طبیعت صاف ہو جائے گی اور دل کے اشکالات وشبہات دور ہو جائیں گے، ان دونوں فتاویٰ کی اصل (نہ کہ فوٹوسٹیٹ) احقر کے پاس محفوظ ہے۔

سوال اگر تحقیق حق کیلئے بحوالہ کتب اس طرح کیا جاتا جس طرح ان دونوں فتاویٰ میں کیا گیا پھر تو اس کا جواب ان دونوں حضرات اکابرؒ کی طرف سے وہی آتا جو اوپر کے تفصیلی سوال کے جواب میں آیا کہ ایسے عقائد والوں کے پیچھے نماز مکروہ تحریمی ہے۔ یا پھر سوال میں درج شدہ ان عبارتوں کے بارہ میں یہ ثابت کر دیا جاتا کہ وہ ان کتابوں میں نہیں ہیں جن کا حوالہ دیا گیا ہے، مگر ان لوگوں کا مقصد مسئلہ کی تحقیق نہیں تھا صرف عوام کو مغالطہ میں ڈالنا اور سیدھے سادھے مسلمانوں کو گمراہ کرنا تھا اس لئے انہوں نے اصل واقعہ کو چھپا کر سوال صرف شخصیات کے نام سے کیا حالانکہ بحث عقائد ونظریات کی تھی۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مہاجر مدنیؒ کا تفصیلی جواب بھی اس مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تائید اور اثبات میں عرصہ ہوا "مقام حیات" میں شائع ہو چکا ہے حال ہی میں اسی جواب کو حضرت اقدس شیخ الحدیثؒ کے خلیفۂ مجاز حضرت مولانا عبدالحفیظ صاحب مکی کے مقدمہ کے ساتھ بنام "حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم" المکتبۃ المدنیۃ ۱۷/اردو بازار لاہور نے علیحدہ رسالے کی شکل میں شائع کیا ہے۔

حضرت شیخ الحدیث نے اپنے اکابرؒ کے عقیدہ کی تائید کے ساتھ خود کو ان

حضرات اکابرؒ کا جامد متبع ہونا لکھا ہے، لکھتے ہیں ''بہر حال یہ ناکارہ تو اکابر دیو بند قدس اللہ اسرارہم کا ہمہ تن متبع ہے اور ان سب حضرات کا متفقہ فیصلہ ''المہند'' میں بلا کسی اجمال کے تحریر ہے'' (رسالہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم از شیخ الحدیثؒ)

ماہنامہ تعلیم القرآن میں شائع شدہ ایک فتویٰ

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کا ایک فتویٰ ماہنامہ تعلیم القرآن راولپنڈی کے شمارہ بابت ماہ صفر المظفر ۱۳۷۸ھ ص ۳۸ پر شائع ہوا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں:

''حیات دنیوی ظاہری کا تو دنیا میں کوئی بھی قائل نہیں، قرآن کریم کی اتنی صریح مخالفت کون مسلمان کر سکتا ہے؟ جو بھی قائل ہیں حیات برزخی کے قائل ہیں''۔

یہ فتویٰ ۱۲/۲۲/۷۷ھ کا مرقومہ ہے، حضرت مفتی صاحبؒ کا یہ فتویٰ جب شائع ہوا تو ایک بزرگ عالم نے مفصل استفسار مرتب فرما کر حضرت مفتی صاحبؒ سے اس فتویٰ کی وضاحت طلب فرمائی جس پر حضرت مفتی صاحب نے تفصیلی وضاحتی بیان ارقام فرمایا جس کو ماہنامہ الصدیق ملتان بابت ماہ جمادی الاولیٰ ۱۳۷۸ھ میں شائع کر دیا گیا تھا، وہ مفصل استفسار اور تفصیلی وضاحتی بیان ذیل میں ملاحظہ فرمائیں:

استفسار از حضرت مفتی صاحبؒ

مخدوم العلماء والفضلاء حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہ العالی

السلام علیکم! ماہنامہ تعلیم القرآن راولپنڈی جلد ا شمارہ نمبر ۱۱ ماہ ستمبر ۱۹۵۸ء ص ۳۸ میں مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں جناب کا ایک فتویٰ شائع ہوا ہے اس کے ابہام و اجمال کی وجہ سے بہت سے ناظرین کو مغالطہ ہوا یا غلط فہمی پیدا ہوئی ہے، لہٰذا مؤدبانہ عرض ہے کہ مندرجہ ذیل امور کی تشریح فرما کر مغالطہ اور غلط فہمی کو دور فرمایا جائے۔

(۱) عالم برزخ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بجسدہ العنصری حیات دنیوی کی

طرح زندہ ہیں یا روح کا جسم سے کوئی تعلق نہیں گو جسم سلامت مانا جائے حیات صرف روحانی ہے، آپ کا کیا عقیدہ ہے؟

(۲) عالم برزخ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بجسدہ العنصری زندہ اعتقاد کرنا آیا اکابر دیوبند کا متفق علیہ مسئلہ ہے یا مختلف فیہ؟

(۳) اگر متفق علیہ مسئلہ ہے تو جو علماء عالم برزخ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات جسمانی کے منکر ہو کر صرف حیات روحانی کے قائل ہیں اور قائل ہی نہیں بلکہ شب و روز حیات جسمانی کی تردید کو موضوع بحث بنائے ہوئے ہیں اور آپ کے محولہ بالا فتویٰ کو (جو لف ہذا ہے) تائید میں پیش کرتے ہیں کیا یہ اس مسئلہ میں دیوبندیت سے ہٹے ہوئے یا بالفاظ دیگر دیوبندیت سے خارج ہیں یا نہیں؟ اور آپ کے فتویٰ کو ان کا تائید میں پیش کرنا صحیح ہے یا نہیں؟

(۴) اگر تائید میں پیش کرنا صحیح نہیں تو جناب اپنے فتویٰ کی ایسی مفصل تشریح فرمادیں کہ مغالطہ اور غلط فہمی دور ہو جائے۔ بَیِّنُوْا تُوْجَرُوْا

السائل: یکے از خدام علماء دین ملتان ۹/۴/۷۸ھ

حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ کا وضاحتی بیان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مخدومنا المحترم دامت معالیکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

سوالات کے جواب سے پہلے یہ عرض ہے کہ میرے خیال میں پہلے بھی میری تحریر کا منشأ کچھ زیادہ مبہم نہ تھا مگر تعمیل ارشاد کیلئے مزید توضیح عرض کرتا ہوں وہ یہ ہے کہ:

(۱) میرے نزدیک عوام کا یہ اجمالی عقیدہ کہ "حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور تمام انبیاء علیہم السلام اپنی قبروں میں زندہ ہیں" ان کے ایمان اور نجات کیلئے کافی ہے، ان کے ذہنوں کو اس کی تفصیلات میں الجھانا مناسب نہیں خصوصاً ایسے

زمانے میں کہ ہمارے عوام کو اسلام کے ضروری احکام فرائض و واجبات اور حلال وحرام تک کی خبر نہیں اور ان کو کسی واقعی مجبوری یا غفلت کی بنا پر ان ضروری احکام کا علم حاصل کرنے کی فرصت بھی نہیں۔ ہمارے لئے یہ اسلام کی کوئی اچھی خدمت نہ ہوگی کہ ہم ان کو ضروری احکام دین بتلانے کی بجائے اس مسئلے کی غیر ضروری تفصیلات میں الجھائیں جس بزرگ یا جس عالم نے عوام میں یہ بحث پیدا کر دی ہے میرے نزدیک کوئی ثواب کا کام نہیں کیا اور آئندہ بھی اگر اس بحث کے کچھ اختلافی پہلو ہیں تو علماء کو چاہئے کہ صرف کسی علمی مجلس میں بیٹھ کر ان کو سلجھائیں عوام میں اس بحث اور اختلاف کی اشاعت تقریراً یا تحریراً کرنا سوائے مفاسد کے کوئی فائدہ نہیں رکھتا، اس لئے پچھلے جواب میں احقر نے قصداً مسئلے کی تفصیل و تنقیح سے گریز کیا تھا اب چونکہ سوال ایک بزرگ عالم کی طرف سے آیا اور ایک علمی رنگ میں آیا تو اپنی معلومات پیش کرتا ہوں۔

(۲) جمہور امت کا عقیدہ اس مسئلے میں یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام انبیاء علیہم السلام برزخ میں جسد عنصری کے ساتھ زندہ ہیں ان کی حیات برزخی صرف روحانی نہیں بلکہ جسمانی حیات ہے جو حیات دنیوی کے بالکل مماثل ہے بجز اس کے کہ وہ احکام کے مکلّف نہیں ہیں بلکہ ان کی حیات برزخی کے کچھ آثار بعض دنیوی احکام میں بھی باقی ہیں مثلاً میراث کا تقسیم نہ ہونا، ان کی ازواج مطہراتؓ سے بعد وفات کسی کا نکاح جائز نہ ہونا۔

متقدمین میں امام بیہقی کا اور متاخرین میں شیخ جلال الدین سیوطی کا مستقل رسالہ اس مسئلے کی توضیح کیلئے کافی ہے جن میں روایات حدیث پوری تنقیح کے ساتھ درج ہیں، بیہقی نے فرمایا: وَلِحَیَاۃِ الْاَ نْبِیَاءِ بَعْدَ الْمَمَاۃِ شَوَاھِدٌ مِنَ الْاَحَادِیْثِ الصَّحِیْحَۃِ اس میں تصریح ہے کہ موت کے بعد ان کی حیات احادیث صحیحہ سے ثابت ہے اور یہ ظاہر ہے کہ موت صرف جسم پر آئی ہے روح پر نہیں اس لئے حیات بعد الموت وہی

ہو سکتی ہے جس میں جسم بھی شریک ہو اس حیات کو صرف روحانی کہنے کے کوئی معنی نہیں۔ اور ''شفاء السقام'' میں امام حدیث وفقہ تقی الدین سبکیؒ نے اپنی کتاب کا نواں باب اسی مسئلہ کی تحقیق کیلئے لکھا ہے، اس میں انبیاء علیہم السلام کیلئے بعد وفات کے حیات جسمانی حقیقی ثابت کرنے کیلئے فرمایا ہے:

وَقَدْ ذَکَرْنَا ہُ مِنْ جَمَاعَۃٍ مِّنَ الْعُلَمَاءِ وَ شَھِدَ لَہٗ صَلٰوۃُ مُوْسٰی عَلَیْہِ السَّلَامُ فِیْ قَبْرِہٖ فَاِنَّ الصَّلٰوۃَ یَسْتَدْعِیْ جَسَدًا حَیًّا وَ کَذٰلِکَ الصِّفَاتُ الْمَذْکُوْرَۃُ فِی الْاَنْبِیَاءِ لَیْلَۃَ الْاِسْرَاءِ کُلُّھَا صِفَاتُ الْاَجْسَامِ وَلَا یَلْزَمُ مِنْ کَوْنِھَا حَقِیْقِیَّۃً اَنْ یَّکُوْنَ الْاَبْدَانُ مَعَھَا کَمَا کَانَتْ فِی الدُّنْیَا مِنَ الْاِحْتِیَاجِ اِلَی الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَالْاِمْتِنَاعِ عَنِ النُّفُوْذِ فِی الْحِجَابِ الْکَثِیْفِ وَغَیْرِ ذٰلِکَ مِنْ صِفَاتِ الْاَجْسَامِ الَّتِیْ نُشَاھِدُھَا بَلْ قَدْ تَکُوْنُ لَھَا حُکْمٌ اٰخَرُ فَلَیْسَ فِی الْعَقْلِ مَا یَمْنَعُ مِنْ اِثْبَاتِ الْحَیَاۃِ الْحَقِیْقِیَّۃِ لَھُمْ (شفاء السقام سبکی ص ۱۴۳)

اس کے بعد شہداء کی حیات برزخی پر بحث کرتے ہوئے فرمایا: فَلَمْ یَبْقَ اِلَّا اَنَّھَا حَیَاۃٌ حَقِیْقِیَّۃٌ وَاِنَّ الشُّھَدَاءَ اَحْیَاءٌ حَقِیْقَۃً وَھُوَ قَوْلُ جُمْھُوْرِ الْعُلَمَاءِ لٰکِنْ ھَلْ ذٰلِکَ لِلرُّوْحِ فَقَطْ اَوْ لِلْجِسْمِ مَعَھَا فِیْہِ قَوْلَانِ۔

اس کے بعد اس قول ثانی کو ترجیح دی ہے کہ یہ حیات حقیقی صرف روح کیلئے نہیں بلکہ جسد کیلئے بھی ثابت ہے اور ظاہر ہے کہ جب عام شہداء امت کیلئے برزخ میں حیات حقیقی جسمانی ثابت ہے تو انبیاء کی حیات کچھ اس سے اعلیٰ واقویٰ ہی ہوگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی حیات بعد الموت حقیقی جسمانی مثل حیات دنیوی کے ہے جمہور امت کا یہی عقیدہ ہے اور یہی عقیدہ میرا اور سب بزرگان دیوبند کا ہے۔

(۳،۴) مسئلہ مذکورۃ الصدر کی تحقیق میں یہ بھی آچکا ہے کہ صرف حیات روحانی کا قول جمہور علماء امت کے خلاف ہے اور یہ ظاہر ہے کہ دیوبندیت کوئی مستقل مذہب نہیں سلف اور جمہور اہل سنت والجماعت کے مکمل اتباع ہی کا نام دیوبندیت ہے،

جو عقیدہ جمہور اہل سنت والجماعت کے خلاف ہے وہ دیوبندیت کے بھی خلاف ہے۔

میرے سابقہ فتویٰ سے حیات جسمانی کے انکار پر سند پکڑنا صریح ظلم اور میرے کلام کی تحریف ہے، وَاللّٰہُ الْمُوَفِّقُ لِلسَّدَادِ۔

آخر میں پھر عاجزانہ التماس ہے کہ حیات انبیاء کے تفصیلی درجات کی خالص علمی بحث کو علمی دائروں میں ہی رکھا جائے عوام میں نفیاً یا اثباتاً اس بحث کو ڈالنا نہ ان کیلئے کوئی خیر خواہی ہے اور نہ اسلام کی کوئی اچھی خدمت ہے، جو بحث کسی طرح سے رسالوں میں یا اشتہاروں کی صورت میں چل چکی ہے اس کو وہیں ختم کر کے اگر ہمت کرنا ہے تو کسی علمی مجلس میں مشافہۃً بحث کر لی جائے۔ والسلام

بندہ محمد شفیع غفرلہ دارالعلوم کراچی ۱۴/۴/۸۷ھ

(نشان مہر) نمبر ۶۴ ج ۲/ دارالعلوم کراچی ۲۰/۴/۸۷ھ

اگر غور سے کام لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کے ان دونوں فتووں میں حقیقۃً کوئی تعارض ہی نہیں ہے، پہلے فتویٰ میں حیات دنیوی کے ساتھ ''ظاہری'' کی قید موجود ہے اور یہ ایک حقیقت ہے کہ قبر اور برزخ کی حیات کو کوئی بھی دنیوی ظاہری نہیں کہتا جو بھی قائل ہے وہ حیات برزخی کا ہی قائل ہے ورنہ تو ایسی ظاہری زندگی والے پر دفن وغیرہ کے احکام کیسے مرتب اور جائز ہوتے؟ اور یہ ظاہری زندگی سب کو محسوس ہوتی، اس حیات برزخیہ کو اگر بدن دنیوی میں بہ تعلق روح حیات حاصل ہونے کی وجہ سے حیات دنیوی سے تعبیر کر دیا جائے تو اس میں نہ تو کوئی شرعاً قباحت ہے اور نہ یہ اس کے حیات برزخیہ ہونے کے منافی ہے۔ اور دوسرے فتویٰ میں اس کی تصریح ہے کہ یہ حیات برزخ میں جسد عنصری کے ساتھ ہے، برزخی صرف روحانی نہیں ہے بلکہ جسمانی حیات ہے جو حیات دنیوی کے بالکل مماثل ہے۔ پہلے فتویٰ میں ''ظاہری دنیوی حیات'' کی نفی فرمائی گئی ہے اور دوسرے فتویٰ میں

''برزخ میں جسمانی حیات مماثل حیات دنیوی'' کا اثبات فرمایا گیا ہے ان دونوں میں کسی قسم کا قطعاً کوئی تعارض نہیں ہے بلکہ یہ وہی مضمون ہے جس کی ''المہند'' میں تمام اکابر علماء دیوبند نے تصریح فرمائی ہے، خواہ مخواہ بعض لوگ اپنے سوءِ فہم سے اکابر علماء کرام کے فتاویٰ اوران کی عبارات میں تعارض پیدا کر کے عوام کو مغالطہ دینے کی بے جا سعی کر رہے ہیں۔ اس تفصیلی وضاحتی بیان سے چشم پوشی کرنا اور پہلے اجمالی بیان کو ہی بے سوچے سمجھے پیش کرتے رہنا نہ معلوم کس طرح کی دیانت پر مبنی تحقیق ہے؟

حضرت مولانا مفتی محمد کفایت اللہ دہلویؒ کے فتویٰ کی وضاحت

بعض سطحی سمجھ کے لوگوں نے حضرت مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب دہلویؒ کے اس فتویٰ سے بھی عام لوگوں کو دھوکہ دینے کی کوشش کی ہے کہ آں موصوف نے لکھا ہے کہ ''انبیاء کرام صلوٰۃ اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اپنی قبور میں زندہ ہیں مگر ان کی زندگی دنیاوی زندگی نہیں ہے بلکہ برزخی اور عام دوسرے لوگوں کی زندگی سے ممتاز ہے، اسی طرح شہداء کی زندگی بھی برزخی ہے اور انبیاء کی زندگی سے نچلے درجے کی ہے، دنیا کے اعتبار سے تو وہ سب اموات میں داخل ہیں اِنَّکَ مَیِّتٌ وَّاِنَّھُمْ مَّیِّتُوْنَ اس کی صریح دلیل ہے''۔ محمد کفایت اللہ کان اللہ لہ (کفایت المفتی ج ا ص ۱۶۸)

اس فتویٰ میں صاف طور پر لکھا ہے کہ ''دنیا کے اعتبار سے تو وہ سب اموات میں داخل ہیں'' اس اعتبار سے وہ زندگی دنیاوی زندگی نہیں ہے بلکہ برزخی ہے، اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ عالم کے اعتبار سے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی زندگی دنیوی زندگی نہیں ہے بلکہ برزخی ہے۔ اب رہا یہ کہ قبر شریف اور عالم برزخ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات روح مبارک کے دنیوی جسد اطہر کے ساتھ تعلق کی وجہ سے ہے اور اس اعتبار سے اس کو عالم برزخ میں ہوتے ہوئے بھی دنیوی جسمانی زندگی کہنا درست ہے، اس کی نفی اس فتویٰ میں نہیں فرمائی گئی بلکہ دوسرے فتویٰ میں اس کا اثبات

فرمایا گیا ہے اور قبر مبارک میں روح اطہر کے جسم شریف کے ساتھ تعلق سے حیات کو تسلیم فرماتے اور اس کو اہل سنت والجماعت کا مذہب قرار دیتے ہیں چنانچہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

جواب: صلوٰۃ وسلام کے ساتھ یَارَسُوْل و یَاحَبِیْب نداء کے الفاظ سے پکارنا اس خیال سے کہ صلوٰۃ وسلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرشتوں کے ذریعے پہنچادیا جاتا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم تک ہماری نداء اور خطاب پہنچ جاتا ہے جائز اور درست ہے.......... ہاں اس خیال اور اعتقاد سے نداء کرنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک مجلس مولود میں آتی ہے اس کا شریعت مقدسہ میں کوئی ثبوت نہیں اور کئی وجہ سے یہ خیال باطل ہے، اول یہ کہ حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم قبر مبارک میں زندہ ہیں جیسا کہ اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک کا مجلس میلاد میں آنا بدن سے مفارقت کر کے ہوتا ہے یا کسی اور طریقے سے؟ اگر مفارقت کر کے مانا جائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قبر مبارک میں زندہ ہونا باطل ہوتا ہے یا کم از کم اس زندگی میں فرق آنا ثابت ہوتا ہے تو یہ صورت علاوہ اس کے کہ بے ثبوت ہے باعث توہین ہے نہ کہ موجب تعظیم، اور اگر مفارقت نہیں ہوتی تو پھر ہر مجلس مولود میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی بدن اور روح کے ساتھ ہوتی ہے یا محض بطور کشف وعلم کے، پہلی صورت بداہۃً باطل ہے اور دوسری صورت بے ثبوت اور بعض اعتبار سے موجب شرک ہے الخ (کفایت المفتی ج۱ص ۱۵۹/۱۶۰)

حضرت مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحبؒ کے اس مفصل فتویٰ سے کئی امور واضح طور پر ثابت ہوتے ہیں:

ایک یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قبر مبارک میں زندگی اور حیات اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے، اور یہ حیات ایسی ہے جو بدن اطہر کے ساتھ روح

مبارک کے دائمی تعلق سے قائم ہے اور یہ تعلق موجب حیات ہے، اگر روح مبارک کو اس بدن مبارک سے ایک لمحہ کیلئے بھی مفارق اور جدا سمجھ لیا جائے تو قبر مبارک کی اس حیات کا باطل ہونا یا کم از کم اس زندگی میں فرق آنا ثابت ہو کر اہل سنت والجماعت کے مذہب کے خلاف ہو جائے گا، نیز قبر مبارک میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر سے روح مقدسہ کا تعلق نہ ماننا اور بدن مقدس سے مفارقت تسلیم کر کے اس کا مجالس میلاد میں آنا مانا جائے تو یہ بے ثبوت ہونے کے علاوہ باعث توہین بھی ہے کیونکہ اس سے قبر کی حیات کی نفی لازم آتی ہے۔

حضرت مفتی صاحبؒ کے اس تفصیلی فتویٰ کے بعد بھی اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ حضرت مفتی صاحبؒ مذہب اہل سنت والجماعت کے خلاف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک میں ایسی برزخی حیات مانتے ہیں کہ جسم اطہر سے روح مبارک کا کوئی تعلق نہیں اور اس معنی میں اس حیات کے دنیوی ہونے کی نفی فرماتے ہیں کہ روح مبارک کا اسی دنیوی جسد مبارک سے دائمی تعلق قائم ہے تو یہ اس شخص کی غباوت اور سوءِ فہم کا نتیجہ ہے، حضرت مفتی صاحبؒ اس تہمت سے بری ہیں۔

حضرت مفتی صاحبؒ کی المہند پر تصدیق

مفتی صاحبؒ المہند کی تصدیق کرنے والے اکابر علماء دیوبند میں سے ہیں حضرت مفتی صاحبؒ نے نہ صرف اعتماد علی الاکابر رحمہم اللہ کی وجہ سے بلکہ ''المہند'' کے تمام جوابات کو ملاحظہ فرما کر اس پر اپنی تصدیق ثبت فرمائی ہے، چنانچہ ارقام فرمایا ہے:

رَأَیْتُ الْاَجْوِبَۃَ کُلَّھَا فَوَجَدْتُّھَا حَقَّۃً صَرِیْحَۃً لَایَحُوْمُ حَوْلَ سَرَادِقِھَا شَکٌّ وَّلَارَیْبٌ وَھُوَ مُعْتَقَدِیْ وَمُعْتَقَدُ مَشَائِخِیْ رَحِمَھُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی وَاَنَا الْعَبْدُ الضَّعِیْفُ الرَّاجِیْ رَحْمَۃَ مَوْلَاہُ الْمَدْعُوُّ بِکِفَایَتِ اللّٰہِ الشَّاھْجَھَانْ فُوْرِیُ الْحَنَفِیُ الْمُدَرِّسُ فِی الْمَدْرَسَۃِ الْاَمِیْنِیَّۃِ الدِّھْلَوِیَّۃِ (میں نے تمام جوابات دیکھے پس سب کو ایسا حق

صریح پایا کہ اس کے ارد گرد بھی شک یا ریب نہیں گھوم سکتا اور یہی میرا عقیدہ ہے اور میرے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا عقیدہ ہے) (المہند ص ۹۹/۱۰۰)

اتنی صراحت اور وضاحت کے ساتھ ''المہند'' کے جوابات کی تصدیق کرنے اور ان کو نہ صرف اپنا بلکہ اپنے مشائخ رحمہم اللہ کا بھی عقیدہ بتلانے کے بعد وہ ''المہند'' میں درج شدہ اس عقیدہ کے خلاف کیسے لکھ سکتے تھے جس پر سب اکابر دیوبند رحمہم اللہ کی تصدیقات ثبت ہیں؟ اور اس میں تصریح ہے کہ:

عِنْدَنَا وَعِنْدَ مَشَائِخِنَا حَضْرَةُ الرِّسَالَةِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيٌّ فِيْ قَبْرِهِ الشَّرِيْفِ وَحَيٰوتُهُ دُنْيَوِيَّةٌ مِّنْ غَيْرِ تَكْلِيْفٍ...... فَثَبَتَ بِهٰذَا اَنَّ حَيٰوتَهُ دُنْيَوِيَّةٌ بَرْزَخِيَّةٌ لِكَوْنِهَا فِيْ عَالَمِ الْبَرْزَخِ (ہمارے نزدیک اور ہمارے مشائخ کے نزدیک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی قبر مبارک میں زندہ ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیا کی سی ہے بلا مکلّف ہونے کے...... پس اس سے ثابت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیوی ہے اور اس معنی کو برزخی بھی ہے کہ عالم برزخ میں حاصل ہے) (المہند ص ۳۸)

اس تفصیل سے ناظرین کو ثابت ہو گیا ہوگا کہ حضرت مفتی صاحبؒ اور دوسرے اکابر رحمہم اللہ کی عبارات میں جس جگہ قبر کی اس زندگی کے دنیوی ہونے کی نفی کی گئی ہے اس سے ان کا مقصد مطلق دنیوی زندگی کی نفی نہیں ہے بلکہ ''دنیوی مطلق'' کی نفی مقصود ہے، مطلب یہ ہے کہ وہ زندگی ہر اعتبار سے دنیوی زندگی نہیں ہے، اسی طرح جس فتویٰ میں حضرت مفتی صاحب نے فرمایا ہے کہ ''لیکن حیات دنیوی کہنا خلاف اہل سنت ہے'' (مسالک العلماء ص ۱۴۸) اس سے بھی یہی مراد ہے کہ وہ دنیوی مطلقہ اور من کل الوجوہ دنیوی نہیں ہے کیونکہ سوال میں لکھا تھا کہ ''زید کہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی قبر میں بحیات دنیوی اس جسد عنصری کے ساتھ زندہ ہیں کیا یہ صحیح ہے؟'' اس کا جواب یہی تھا جو اوپر حضرت مفتی صاحبؒ سے نقل ہوا، سائل اس جسد

عنصری کے ساتھ زندگی کے سوال پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ بحیات دنیوی کی قید کے ساتھ سوال کرتا ہے، اپنی قبر میں بحیات دنیوی اس جسد عنصری کے ساتھ زندہ ہونے کا مطلب تو یہ ہوتا ہے کہ وہ حیات ہر اعتبار سے دنیوی ہو حالانکہ صرف جسد عنصری کے لحاظ سے وہ حیات دنیوی ہے ہر اعتبار سے نہیں، اس کی نفی حضرت مفتی صاحبؒ نے فرمادی اور ہر اعتبار سے دنیوی کہنے کو خلاف اہل سنت والجماعت قرار دے دیا۔

شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانیؒ کی عبارت سے مغالطہ

فقیہ خبیر محدث کبیر حضرت العلام شیخ الاسلام مولانا ظفر احمد عثمانی تھانویؒ اپنی بے نظیر تصنیف اعلاء السنن میں فرماتے ہیں:

فَاِنْ قُلْتَ اِنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ حَیٌّ فِیْ قَبْرِہٖ فَیَکُوْنُ التَّضْحِیَۃُ عَنِ الْحَیِّ دُوْنَ الْمَیِّتِ قُلْنَا فَتِلْکَ حَیَاۃٌ اُخْرٰی لَا مِنْ جِنْسِ الْحَیَاۃِ الدُّنْیَوِیَّۃِ فَھُوَ مَیِّتٌ بِاعْتِبَارِ ھٰذِہِ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَوِیَّۃِ حَیٌّ بِتِلْکَ الْحَیَاۃِ الْبَرْزَخِیَّۃِ الْمُغَایِرَۃِ لِھٰذِہِ الْحَیَاۃِ (اعلاء السنن ج ۱۷ص ۲۷۲) اگر تم کہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی قبر میں زندہ ہیں تو یہ قربانی زندہ کی طرف سے ہوگی نہ کہ میت کی طرف سے تو ہم کہیں گے کہ وہ زندگی دوسری ہے اس دنیوی زندگی کی جنس سے نہیں ہے لہٰذا وہ اس دنیوی زندگی کے اعتبار سے میت ہیں اور برزخی زندگی کے ساتھ زندہ ہیں جو اس زندگی کے مغایر ہے۔

اس عبارت سے بھی بعض سیئ الفہم لوگوں نے دنیوی حیات کا انکار سمجھ لیا ہے حالانکہ اس عبارت میں قبر مبارک کی حیات پر جو زندہ کی طرف سے قربانی ہونے کا شبہ ہوتا تھا اس کو رفع فرمایا گیا ہے کہ وہ حیات دوسری ہے دنیوی حیات کی جنس سے نہیں ہے۔ اور اس میں کیا شک ہے کہ عالم برزخ میں ہونے کی وجہ سے حیات دوسری جنس کی بھی ہے اور اس دنیوی حیات کے مغایر بھی ہے اس لئے قبر کی اس حیات پر دنیوی حیات کے احکام جاری نہیں ہوں گے اور حیات قبر کی وجہ سے تضحیہ عن الحی

لازم نہیں آئے گا مگر حیات کا اس دنیوی جسد اطہر سے تعلق ہونے کی وجہ سے وہ من وجہ دنیوی حیات ہی ہے اس عبارت میں اس کی نفی نہیں کی گئی بلکہ من کل الوجوہ ایسی حیات دنیویہ ہونے کی نفی کی گئی ہے جس سے وہ قربانی زندہ کی طرف سے سمجھی جائے، ظاہر ہے کہ برزخ میں من کل الوجوہ دنیوی حیات کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، جو بھی قائل ہے وہ بعض وجوہ سے دنیوی حیات کا قائل ہے اس کے حضرت مولانا عثمانی تھانوی قدس سرہ بھی قائل ہیں۔

حضرت علامہ عثمانیؒ کی عقائد علماء دیوبند پر تصدیق

چنانچہ احقر کے رسالہ عقائد علماء دیوبند پر تصدیق فرماتے ہوئے ارقام فرمایا ہے:

فَقَدْ سَرَّحْتُ النَّظَرَ فِیْ هٰذِهِ الرِّسَالَةِ خَطْفَةً فَوَجَدْتُهَا صَحِیْحَةً عَلَقَةً اَخْذًا مِّنَ الْمُهَنَّدِ وَغَیْرِهٖ مِنْ مُؤَلَّفَاتِ اَکَابِرِنَا مِنْ عُلَمَاءِ دِیُوْبَنْدَ (ص۱۷۶) میں نے اس رسالہ پر طائرانہ نظر ڈالی تو اس کو نہایت نفیس اور صحیح پایا، یہ عقائد ہمارے اکابر علماء دیوبند کی کتب المہند وغیرہ سے ماخوذ ہیں۔

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی تھانویؒ اس رسالہ کی پرزور الفاظ میں تصحیح فرما رہے ہیں اور ''المہند'' وغیرہ میں درج اپنے اکابر ومشائخ علماء دیوبند رحمہم اللہ تعالیٰ کے عقائد کا حوالہ دے رہے ہیں۔

نیز ''مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں اکابر دیوبند کا متفقہ اعلان'' پر حضرت مولاناؒ کے دستخط ثبت ہیں اور اس میں تصریح ہے کہ ''جسد عنصری کے ساتھ عالم برزخ میں ان کو حیات حاصل ہے اور حیات دنیوی کے مماثل ہے'' اس اعلان کے متن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، اس اعلان اور اس تصدیق کے ہوتے ہوئے اس میں کیا شک رہ جاتا ہے کہ حضرت مولاناؒ کا عقیدہ اپنے اکابر علماء دیوبند رحمہم اللہ کے ساتھ ہے اور وہ اس عقیدہ میں اکابر علماء دیوبند کے ہم نوا ہیں۔

عقیدۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم

قرآن وحدیث کی روشنی میں

اب ذیل میں عقیدۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق مفتی اعظم دار العلوم دیو بند حضرت مولانا مفتی سید مہدی حسن صاحبؒ کا فتویٰ اور فقیہ ملت حضرت مولانا مفتی جمیل احمد تھانویؒ سابق مفتی خانقاہ امدادیہ اشرفیہ تھانہ بھون وجامعہ اشرفیہ لاہور کا مدلل ومفصل فتویٰ ازدیاد بصیرت کیلئے پیش کیا جارہا ہے، امید ہے کہ قارئین انہیں بغور ملاحظہ فرمائیں گے۔

الاستفتاء

یہ عقیدہ رکھنا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک علیین میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی قبر اور جسد کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے، لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک پر درود وسلام پڑھا جائے تو پڑھنے والے کو ثواب ملتا ہے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم سنتے نہیں، کیا ایسا عقیدہ صحیح ہے کہ نہیں؟ اور غلط ہونے کی صورت میں بدعت سیئہ ہے یا نہیں؟ اور ایسے عقیدے والے کی امامت کا کیا حکم ہے؟ بَيِّنُوا تُوجَرُوا

الجواب الاول

(از: حضرت مولانا مفتی سید مہدی حسن صاحبؒ سابق صدر مفتی دار العلوم دیو بند

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے مزار مبارک میں بجسدہٖ موجود ہیں اور حیات ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مزار کے پاس کھڑے ہوکر جو سلام کرتا ہے اور درود پڑھتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم خود سنتے ہیں اور جواب دیتے ہیں ہمارے کان نہیں کہ ہم سنیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے مزار میں حیات ہیں، مزار مبارک کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق بجسدہٖ وبروحہٖ ہے جو اس کے خلاف کہتا ہے وہ غلط کہتا ہے، وہ بدعتی ہے، خراب عقیدے والا ہے، ایسے شخص کے پیچھے نماز مکروہ ہے، یہ عقیدہ صحیح نہیں ہے۔

حدیث میں ہے: اِنَّ اللّٰہَ حَرَّمَ عَلَی الْاَرْضِ اَنْ تَاْکُلَ اَجْسَادَ الْاَنْبِیَاءِ (الحدیث)[1]

وَعَنْ اَبِیْ ھُرَیْرَۃَ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ عِنْدَ قَبْرِیْ سَمِعْتُہٗ وَ مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ مِنْ بَعِیْدٍ اُعْلِمْتُہٗ رواہ ابو الشَّیخ (وَسَنَدُہٗ جَیِّدٌ)[2] القول البدیع ص ۱۱۶، وَعَنْ اَنَسٍ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَلْاَنْبِیَاءُ (صَلٰوۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِمْ) اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ یُصَلُّوْنَ (رواہ ابن عدی رحمہ اللہ والبیہقی رحمہ اللہ وغیرہما)[3] (شفاء السقام ص ۱۳۴)

دو تین حدیثیں نقل کر دی ہیں اس باب میں بکثرت احادیث وارد ہیں جن کا انکار نہیں کیا جا سکتا اور جو انکار کرتا ہے بدعتی ہے خارج از اہل سنت والجماعت ہے، غرض پڑھنے والے کو ثواب بھی پہنچتا ہے اور مزار کے قریب پڑھنے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سنتے بھی ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے مزار مبارک میں بجسدہٖ موجود ہیں اور حیات ہیں، وَاللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ۔

کتبہ السید مہدی حسن مفتی دار العلوم دیوبند ۱۳/۵/۷۶ھ (مہر دار العلوم دیوبند)

اَلْجَوَابُ صَحِیْحٌ

جمیل احمد تھانوی مفتی جامعہ اشرفیہ نیلا گنبد لاہور ۲۱ رشوال ۱۳۷۶ھ

اَجَابَ الْمُجِیْبُ وَاَجَادَ

محمد ضیاء الحق کان اللہ لہ مدرس جامعہ اشرفیہ

اَلْجَوَابُ صَوَابٌ

محمد رسول خان عفا اللہ عنہ

---

(۱) مشکوۃ فی الجمعۃ رواہ ابن ماجۃ ای باسناد جید عن المنذری لہ طرق کثیرۃ بالفاظ مختلفۃ (مرقاۃ جدید ج ۳ ص ۲۳۸)

(۲) رواہ البیھقی فی شعب الایمان وفی اشعۃ اللمعات الجدیدۃ (ج ۲ ص ۷۹۸) اخرجہ ابوبکر بن ابی شیبۃ والعقیلی والطبرانی وفی المرقاۃ و رواہ ابو الشیخ وابن حبان بسند جید (ج ۳ ص ۳۴۳)

(۳) اخرجہ ابو یعلیٰ فی سندہ والبیھقی، ابناء الاذکیاء للسیوطیؒ۔

الجواب الثانی

از

فقیہ ملت حضرت مولانا مفتی جمیل احمد تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ

سابق مفتی خانقاہ امدادیہ اشرفیہ تھانہ بھون و جامعہ اشرفیہ لاہور

شہداء کو مردہ کہنا حرام ہے

مُبَسمِلًا وَمُحَمِّدًا مُصَلِّیًا وَّ مُسَلِّمًا

(۱) آیت شریفہ وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ یُّقْتَلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ اَمْوَاتٌ ؕ بَلْ اَحْیَاءٌ وَّلٰکِنْ لَّا تَشْعُرُوْنَ (پ۲) سے معلوم ہوا کہ شہداء کو مردہ یعنی مستمر الموت کہنا جائز نہیں حرام ہے، ورنہ "یُقْتَلُ" سے موت بیان ہو چکی ہے "اَمْوَاتٌ" مقولہ ہے جس کیلئے جملہ ہونا ضروری ہے "هُمْ اَمْوَاتٌ" جملہ اسمیہ استمرار پر دال ہے تو حرمت یہاں موت مستمر کہنے کی ہے، چنانچہ مفسرین نے لکھا ہے کہ "مَاتُوْا" کہنا تو جائز ہے "مَیِّتٌ وَمَوْتٰی" کہنا جائز نہیں ہے، ایسے ہی "اَحْیَاءٌ" یعنی "هُمْ اَحْیَاءٌ" کے معنی یہ کہ وہ مستمر الحیات ہیں۔

یہ شبہ کہ ہم ان کو زندہ نہیں دیکھتے اس کا استدراک وَلٰکِنْ لَّا تَشْعُرُوْنَ سے کر دیا گیا ہے کہ حیات کیلئے دوسروں کا احساس ضروری نہیں ہے وہ حی ہیں مگر تم لوگ محسوس نہیں کر سکتے، شعور احساس کو یعنی ادراک بالحواس کو کہتے ہیں، ان کی آواز سن کر، نبض چھو کر، آنکھ سے دیکھ کر تم محسوس نہیں کر سکتے، صرف وحی سے معلوم ہوگا اور ہو گیا، یہاں محض موت کی نفی نہیں موت مستمر کی نفی اور حرمت ہے ورنہ "یُقْتَلُ" سے خود موت یا مجارحہ ثابت شدہ ہے، روح المعانی ج۲ ص۱۹ پر ہے: وَلَیْسَ فِی الْاٰیَةِ نَهْیٌ عَنْ نِسْبَةِ الْمَوْتِ اِلَیْهِمْ بِالْکُلِّیَّةِ بِحَیْثُ اَنَّهُمْ مَاذَاقُوْهُ اَصْلًا وَلَا طَرْفَةَ عَیْنٍ وَاِلَّا لَقَالَ تَعَالٰی وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ یُّقْتَلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ مَاتُوْا فَحَیْثُ عَدَلَ عَنْهُ اِلٰی مَا تَرٰی عُلِمَ اَنَّهُمْ

اِمۡتَازُوۡا بَعۡدَ اَنۡ قُتِلُوۡا بِحَیَاۃٍ لَا ثِقَۃَ بِھِمۡ مَانِعَۃٍ اَنۡ یُّقَالَ فِیۡ شَانِھِمۡ اَمۡوَاتٌ ۔ لہٰذا ایسی حیات ہے کہ مر گئے کہنا گو جائز ہے مگر مردہ کہنا حرام ہے یعنی ''ان کی موت مستمر ہے'' یہ کہنا حرام ہے بلکہ حیات مستمر ہے گو ان پر موت کا واقع ہو جانا کہنا جائز ہے ''یُقۡتَلُ'' میں یہی فرمایا ہے ''بَلۡ اَحۡیَاءٌ'' کا عطف جیسے کہ قرب کا تقاضا ہے ''اَمۡوَاتٌ'' پر ہے، جیسے وہ مقولہ تھا یہ بھی مقولہ ہے، جیسے وہ جملہ استمرار یہ تھا یہ بھی جملہ استمرار یہ ہے اور ''بَلۡ'' نے پہلے سے اعراض کا فائدہ دیا تو یہ معنی ہو گئے ''بلکہ یہ کہو کہ حیات مستمر سے زندہ ہیں'' نہی کے صیغہ ''وَلَا تَقُوۡلُوۡا'' سے اضراب امر بن جائیگا، تو جیسے ان کو مستمر الموت کہنا حرام تھا اب مستمر الحیات کہنا واجب ہوا، یہ تو شہیدوں کیلئے ہوا، اب حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے بھی مستقل مردہ کہنا حرام ہے اور مستقل زندہ کہنا واجب و ضروری ہوا یا نہیں، اس پر غور کرنا ہے۔

انبیاء علیہم السلام کو زندہ کہنا واجب ہے

(الف) سب انبیاء علیہم السلام کا درجہ شہداء سے بالا در بالا ہے، جو حکم شہیدوں کیلئے باعث اعزاز و امتیاز بنا ہے ان کیلئے بدرجہ اولیٰ ہے، ہر شخص جانتا ہے کہ انبیاء کا درجہ و مقام تمام شہداء سے بہت بالا ہے اور آیت ''اُولٰئِکَ مَعَ الَّذِیۡنَ اَنۡعَمَ اللّٰہُ عَلَیۡھِمۡ مِّنَ النَّبِیّٖنَ وَالصِّدِّیۡقِیۡنَ وَالشُّھَدَاءِ وَالصّٰلِحِیۡنَ'' کی ترتیب ذکری نے جو حکمت بالغہ سے خالی نہیں ہو سکتی بتا دیا ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا درجہ سب سے اول ہے اور سب سے اعظم، لہٰذا ان کو بھی مستقل مردہ کہنا حرام ہے اور مستقل زندہ کہنا واجب ہے۔

(ب) انبیاء علیہم السلام سب کے سب ہی شہید ہیں جو فی سبیل اللہ (اللہ کے راستہ میں) تمام مصائب اٹھاتے رہے ہیں اور کچھ قتل بھی ہوئے ہیں اور اگر قتل نہ بھی ہوں تو بھی شہید حکمی، فی سبیل اللہ کی وجہ سے، ضرور ہیں، علامہ سیوطیؒ کا قول ہے:

وَمَا نَبِیٌّ اِلَّا وَقَدۡ جَمَعَ مَعَ النُّبُوَّۃِ وَصۡفَ الشَّھَادَۃِ (الحاوی للفتاویٰ ج ۲ ص ۱۴۸)

یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حقیقی شہادت حاصل ہے۔

علامہؒ کے رسالہ ''انباء الاذکیاء'' میں ہے، امام احمد وابویعلی وطبرانی اور مستدرک میں حاکمؒ اور دلائل النبوۃ میں امام بیہقیؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت بیان کی ہے فرمایا: لَاَنْ اَحْلِفَ تِسْعًا اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قُتِلَ اَحَبُّ اِلَیَّ مِنْ اَنْ اَحْلِفَ وَاحِدَۃً اَنَّہٗ لَمْ یُقْتَلْ وَذٰلِکَ اَنَّ اللّٰہَ اِتَّخَذَہٗ نَبِیًّا وَاتَّخَذَہٗ شَہِیْدًا۔

(ج) (حوالہ مذکورہ) امام بخاریؒ اور امام بیہقیؒ نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے یہ حدیث روایت کی ہے فرماتی ہیں: کَانَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَقُوْلُ فِیْ مَرَضِہِ الَّذِیْ تُوُفِّیَ فِیْہِ لَمْ اَزَلْ اَجِدُ اَلَمَ الطَّعَامِ الَّذِیْ اَکَلْتُ بِخَیْبَرَ فَھٰذَا اَوَانُ اِنْقَطَعَ اَبْھَرِیْ مِنْ ذٰلِکَ السَّمِّ ، اور سب جانتے ہیں کہ زہر سے اور پھر رگ پھٹ جانے سے جو موت ہے وہ شہادت ہے اور شہیدوں کی حیات جاوید ثابت ہے ان کو مستقل مردہ کہنا حرام ہے اور مستقل زندہ کہنا واجب ہے، تو تمام انبیاء حضرات خصوصاً حضور علیہم الصلوۃ والسلام کو مستقل زندہ کہنا واجب ہے اور مستقل مردہ کہنا حرام۔

(د) ''لَا تَشْعُرُوْنَ'' شعور سے بنا ہوا ہے جو ادراک بالحواس کا نام ہے اور صیغہ مخاطبین کا ہے یعنی تم جن وانس زندہ لوگ حواس سے محسوس نہیں کر سکتے، اب اور کوئی کر سکتا ہے یا نہیں؟ کشف و رفع حجابات سے معلوم ہوسکتا ہے یا نہیں؟ یا صرف وحی والہام سے ہی معلوم ہوگا؟ یہ مسئلے بھی یہاں غور طلب ہیں۔

پھر نفی صرف اس بات کی مفید ہوسکتی ہے جو عقلاً وعادۃً ممکن ہو مگر وہ واقع نہ ہوئی ہو، جو چیز عقلاً وعادۃً ناممکن ہو اس کی نفی لغو وعبث ہوتی ہے جو کہ کلام الٰہی میں نہیں ہوگی، کسی کا یہ کہنا کہ میں آسمان پر چھلانگ نہیں لگاتا یا سارا کا سارا سمندر نہیں پی جاتا ایک لغو جملہ ہے اس سے کوئی فائدہ نہیں ملتا، معلوم ہے نہ کر سکتے تھے نہ کیا ہے۔

اس عام قاعدہ سے معلوم ہوا کہ حیات ایسی ہے کہ حواس سے بھی اس کا

ادراک ممکن ہے مگر تم لوگوں کو بجز مستثنیٰ کے عام طور سے وہ ادراک حاصل نہیں، اس سے حیات کی نوعیت معلوم ہوگئی کہ وہ ایسی نوع ہے جس کا ادراک حواس سے ہونا ممکن ہو یعنی جسم و روح کے مجموعہ کی حیات نہ کہ صرف روح کی، آگے ان شاء اللہ اس پر دلائل قائم کئے جائیں گے، اور پھر نفی بھی مخاطبین سے کی جا رہی ہے کہ تم حواس سے ادراک نہیں کر سکتے گو فی الواقع ممکن ہو، مگر اور مخلوق ادراک کر سکتے ہیں مثلاً فرشتے، جانور وغیرہ۔ اور نفی حواس سے ادراک کرنے کی ہے عقل سے نہیں جس کا یقینی طریقہ وحی الٰہی ہے اور ظنی طریقہ کشف ہے ان کی نفی نہیں اور تخمینی وتوہمی تو کالعدم ہے لہٰذا وحی متلو آیات سے اور وحی غیر متلو احادیث سے اور کشف سے ادراک ممکن ہو بلکہ واقع میں ہو رہا ہے اور غیر ثقلین (جن وانس کے علاوہ) کو حواس سے بھی ہوگا کہ دوسری مخلوقات کو جیسے کہ احادیث میں ہے حواس سے ادراک ہوتا ہے اور مرنے کے بعد ثقلین ثقل والے نہیں رہتے ان کو بھی ادراک ہوتا ہے یہ بھی حدیثوں میں ہے، ایسے ہی مجاہدات وریاضات والے ثقل سے بالا ہوتے ہیں ان کو گاہ گاہ ادراک ممکن ہے جس کے بہت سے واقعات شاہد ہیں کشف سے بھی، آنکھ سے بھی۔

انبیاء وشہداء کو مردہ گمان کرنا بھی حرام ہے

(۲) آیت کریمہ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ فَرِحِيْنَ بِمَا اٰتَاهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ وَيَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِيْنَ لَمْ يَلْحَقُوْا بِهِمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ اَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ٥ يَسْتَبْشِرُوْنَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ وَفَضْلٍ وَّاَنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيْعُ اَجْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ (پ۴ ع۸) حکم بواسطہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سب کو ہے یا ایسے ہی ہر مخاطب کو ہے کہ ان کو مستقل مردہ گمان بھی مت کرو کیونکہ "اَمْوَاتًا" فعل قلب کا مفعول ثانی ہے اور افعال قلوب جملہ اسمیہ پر داخل ہوتے ہیں جس سے استمرار کے معنی پیدا ہو گئے، اس سے معلوم ہوا کہ کہنا تو کہنا ایسا گمان کرنا بھی حرام ہے اور "اَحْيَاءٌ"

بھی "هُمْ اَحْيَاءٌ" جملہ اسمیہ خبریہ استمراریہ ہے جو حیات مستمرہ ومستقلہ کو ثابت کرتا ہے۔

دونوں آیات سے جب موت مستمر کا قول اور موت دائم کا گمان کرنا حرام معلوم ہو گیا تو اس کی نقیض عدم قول وعدم گمان موت مستمر واجب قرار پائی اور جیسے اوپر کی آیت میں الف، ب، ج، د جاری ہیں یہاں بھی جاری ہوں گے اور حضرات انبیاء علیہم السلام خصوصاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء میں موت مستمر کا قول اور موت مستقل کا گمان حرام اور حیات مستمر کا قول وگمان واجب قرار پایا۔

"لَا تَحْسَبَنَّ" صیغہ نہی ہے اور نون تاکید ثقیلہ سے اس کی بہت تاکید کر کے موت مستمر کے گمان کرنے کے حرام ہونے کا حکم دیا ہے اور زبان سے کہنا تعبیر ہے ذہنی خیال کی جس کو اصطلاح میں یہ کہتے ہیں کہ قضیہ ملفوظہ حکایت ونقل ہے قضیہ معقولہ کی جیسے کہ وہ واقعہ کی نقل ہے، جب اصل ذہنی تخیل ہی حرام ہے تو زبان اور لفظوں سے نکالنا بھی یقیناً حرام ہے، دونوں خلاف واقع ہیں، کذب ہیں، حرام ہیں۔

قرآن وحدیث سے حیات جسمانی کا ثبوت

"اَحْيَاءٌ" کے بعد یہاں چند صفتیں بھی ہیں جن سے حیات کی نوعیت کی تشخیص ہو جاتی ہے، لہٰذا اب اس پر غور کرنا ہے کہ جس حیات کا عقلی تخیل اور لفظوں میں بیان واجب ہے وہ کونسی حیات ہے؟

سنئے! حیات کے حقیقی معنی زندگی مراد ہو سکتے ہیں یا مجازی معنی علم یا ایمان یا شہرت ونام مراد ہو، اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ جب تک حقیقی معنی بن سکتے ہوں اور ان سے ہٹانے والی کوئی بات نہ ہو مجازی معنی مراد لینا غلط ہے اس لئے یہاں زندگی ہی کے معنی مراد ہوں گے، پھر اس زندگی کی دو ہی صورتیں ہیں آخرت میں ہونا مراد ہوگا یا قبر میں ہونا مراد ہوگا، پھر قبر میں ہونے والی زندگی کی بھی دو ہی صورتیں ہیں صرف روح کی زندگی یا جسم وروح کی زندگی، عقلاً صرف یہی چار صورتیں بن سکتی ہیں کیونکہ

پانچویں صورت کہ صرف جسم بلا روح کی زندگی ہو یہ ناممکن عادی ہے، اب اس حیات سے آخرت کی حیات مراد لینا تو درست نہیں ہوگا کیونکہ "اَموَاتٌ" کہنے کی ممانعت کے بعد "اَحیَاءٌ" فرمایا ہے یہ کہنے کی ممانعت دنیا ہی میں ہے اور حیات ہونا اسی کی دلیل ہے جو دنیا ہی میں ہوسکنی ضروری ہے۔

پھر بقول امام رازیؒ آیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہو رہی ہے شہیدوں کو دنیا ہی میں فرمایا جارہا ہے کہ یہ احیاء ہیں تو اسی وقت کی حیات مراد ہوگی۔

تیسرے یہ کہ یہاں ان کی عزت اور امتیاز کا بیان ہے آخرت کی ابدی حیات تو سب کو حاصل ہوگی کافروں کو بھی خلود فی النار کی حیات ہوگی تو امتیاز اسی میں ہے کہ ابھی ابھی دنیا میں وقبر میں حیات ہے۔

چوتھے ثواب عذاب سے افضل ہے جب عذاب کیلئے اسی وقت کی حیات ہوگی تو ثواب کیلئے بدرجہ اولیٰ ہوگی، کفار کیلئے ہے اُغرِقُوا فَاُدخِلُوا نَارًا، ف کی تعقیب بتاتی ہے کہ غرق ہوتے ہی نار میں داخل ہوگئے اور عذاب کیلئے حیات ضروری ہے، قیامت سے پہلے غرق ہوتے ہی نار میں داخل ہوئے، تو یہ عذاب قبر اور حیات قبر ہی ہے۔

پانچویں آیت "اَلنَّارُ یُعرَضُونَ عَلَیهَا غُدُوًّا وَّعَشِیًّا" صبح و شام کے نار پر پیش کرنے کیلئے جب حیات ہے تو ثواب کیلئے بدرجہ اولیٰ ہے، آگے کی آیت یَومَ تَقُومُ السَّاعَۃُ اَدخِلُوا اٰلَ فِرعَونَ اَشَدَّ العَذَابِ سے معلوم ہوگیا کہ یہ قیامت سے پہلے ہے جو قبر ہی میں ہے، حیات کے ساتھ ہے، ورنہ جامدات کو کیا عذاب؟

چھٹے اگر قیامت کی زندگی مراد ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو " لَا تَحسَبَنَّ" نہ فرماتے جبکہ تمام مؤمنین کی حیات قیامت میں معلوم تھی۔

ساتویں "یَستَبشِرُونَ" آیت میں ان لوگوں کے حال سے بشارت ہے جو ابھی تک ان سے نہیں ملے، یہ دنیا میں ہیں، ان کے حال سے بشارت حاصل کرنا بھی

دنیا ہی میں قبل قیامت ہے، اور حدیثوں سے دلیل حاصل ہے (تفسیر کبیر ج ۳ ص ۱۴۸)
بلکہ امام صاحبؒ نے فرمایا ہے وَالرِّوَایَاتُ فِیْ ھٰذَا الْبَابِ کَاَنَّھَا بَلَغَتْ حَدَّ التَّوَاتُرِ
فَکَیْفَ یُمْکِنُ اِنْکَارُھَا۔

حیات سے صرف روح کی حیات مراد نہیں

صرف روح کی زندگی مراد نہیں ہوگی کیونکہ یہ اعزاز وامتیاز کا موقع ہے اور وہ تو کافروں کو بھی حاصل ہوگی تو پھر امتیاز کیا ہوا؟

دوسرے ایسا ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو" لَا تَحْسَبَنَّ " نہ فرمایا جاتا، موت کا عدم گمان حیات کا گمان ہوتا ہے حالانکہ خلود مومن وکافر سے یقینی حیات ہونا معلوم تھا صرف گمان نہ تھا۔

تیسرے پہلی آیت میں "اَحْیَاءٌ" کے بعد " لَا تَشْعُرُوْنَ" ہے اگر صرف روحی حیات ہوتی تو ہر مسلمان جانتا ہے کہ روحیں سب کی زندہ خلود جنت دوزخ سے ہوں گی پھر عدم شعور کیسا؟ وہاں تو شعور ہی شعور ہوگا۔

چوتھے اس آیت کا لفظ" یَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِیْنَ لَمْ یَلْحَقُوْا بِھِمْ "دلیل ہے اس کی، کیونکہ حصول بشارت جو خاصہ مجموعہ کا ہے زندہ لوگوں کے متعلق ہی کہا جاسکتا ہے کہ بشرہ جسم میں ہی تو ہے بشرہ کھال کو کہتے ہیں ہے استبشار اسی کا کھلونا ہے، یعنی خوشی ہے۔

پانچویں یُرْزَقُوْنَ فرمایا ہے اور رزق کی ضرورت روح مع الجسم کو ہی ہوتی ہے۔

چھٹے جس قدر آیات واحادیث عذاب قبر کے بارہ میں ہیں اور قبر میں جسم ہی ہوتا ہے مع الروح جمہور کے نزدیک، اور بغیر روح کے عذاب وثواب کا فائدہ ہی نہیں، نہ نقصان ہے، نہ ثواب ہے، نہ عذاب ہے، یہ سب دلیل ہیں کہ یہ حیات مجموعہ روح وجسم کی ہوتی ہے اور یہ مسئلہ تواتر سے ثابت ہے، امام رازی رحمہ اللہ کہتے ہیں اَلْاَخْبَارُ فِیْ ثَوَابِ الْقَبْرِ وَعَذَابِہٖ کَالْمُتَوَاتِرَۃِ (تفسیر کبیر ج ۲ ص ۵۳)

آگے کچھ آیات نفس مسئلہ کے متعلق آنے والی ہیں جن سے روح وجسم کے مجموعہ کی حیات بھی ثابت ہوتی ہے بلکہ انبیاء اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بلکہ مومن کی بھی خصوصیت نہیں کافر تک کو بھی ایک قسم کی حیات جسمی حاصل ہے۔

حیات قبری کا ثبوت

(۳) عینی شرح بخاری جدید ج ۸ ص ۱۴۵ پر ہے کہ: آیت شریفہ رَبَّنَا اَمَتَّنَا اثْنَتَیْنِ وَ اَحْیَیْتَنَا اثْنَتَیْنِ میں اللہ تعالیٰ نے دو موتوں کا ذکر فرمایا ہے اور وہ اس طرح متحقق ہو سکتی ہیں کہ قبر کے اندر زندگی ہو اور موت ہو، تا کہ ایک موت تو وہ ہو جو حیات دنیوی کے بعد حاصل ہوئی اور دوسری وہ ہو جو اس حیات قبری کے بعد ہوگی، جب تک حقیقی معنی موت وحیات کے ممکن ہوں مجاز کا کوئی قرینہ نہ ہو مجازی معنی لینا یقیناً درست نہیں، حقیقی دو موتیں اسی طرح ہو سکتی ہیں ایک دنیوی حیات کے بعد ایک قبر کی قبری حیات کے بعد، لہٰذا اس سے حیات قبری ثابت ہے، شرح مواقف ج ۸ ص ۳۱۸ پر ہے: وَمَا الْمُرَادُ بِالْاِمَاتَتَیْنِ وَالْاِحْیَائَیْنِ فِیْ ھٰذِہِ الْاٰیَۃِ اِلَّا الْاِمَاتَۃُ قَبْلَ مَزَارِ الْقُبُوْرِ ثُمَّ الْاِحْیَاءُ فِی الْقَبْرِ ثُمَّ الْاِمَاتَۃُ فِیْهِ اَیْضًا بَعْدَ مَسْئَلَۃِ مُنْکَرٍ وَّنَکِیْرٍ ثُمَّ الْاِحْیَاءُ لِلْحَشْرِ ھٰذَا ھُوَ الشَّائِعُ الْمُسْتَفِیْضُ مِنْ اَصْحَابِ التَّفْسِیْرِ. (۱)(۲)

---

(۱) شرح مواقف ج ۸ ص ۳۱۸ کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ایک موت قبر میں جانے سے پہلے ہوتی ہے پھر قبر میں زندہ کیا جاتا ہے مگر یہ زندگی فی الجملہ بِقَدْرِ مَا یَتَأَلَّمُ وَیَتَلَذَّذُ ہوتی ہے، حیات مطلقہ اور کامل حیات نہیں ہوتی، مگر سوال نکیرین کے وقت زیادہ قوی ہوتی ہے اس کے بعد کمزور اور ضعیف کر دی جاتی ہے جس سے تعذیب وتنعیم متصور ہو سکے اس تضعیف حیات کو ہی اماتت سے تعبیر کر دیا گیا ہے مگر یہ اماتت من کل الوجوہ نہیں ہوتی فی الجملہ ہی ہوتی ہے تعذیب وتنعیم کا احساس باقی رہتا ہے، اس قدر حیات باقی رہتی ہے جس سے یہ احساس ہو سکے، اس کے بعد حشر میں حیات مطلقہ دی جاتی ہے۔ شرح مواقف کی عبارت میں "ثُمَّ الْاِحْیَاءُ فِی الْقَبْرِ ثُمَّ الْاِمَاتَۃُ فِیْهِ اَیْضًا بَعْدَ مَسْئَلَۃِ مُنْکَرٍ وَّنَکِیْرٍ" حیات وموت فی الجملہ مراد ہے کامل حیات وموت مراد نہیں ہے، البتہ سوال نکیرین کے وقت کچھ زیادہ حیات دی جاتی ہے جس کے بعد کم کر دی جاتی ہے اس کو اماتت واحیاء سے تعبیر کر دیا گیا ہے اور بعض احادیث میں اس موت بعد السوال کو نوم سے تعبیر فرمایا گیا ہے جیسا کہ "نَمْ کَنَوْمَۃِ الْعَرُوْسِ" وارد ہوا ہے۔ اب امید ہے کہ تنعیم وتعذیب فی القبر پر اشکال وارد نہ ہوگا کہ سوال نکیرین کے بعد جب موت واقع (بقیہ اگلے صفحہ پر)

عذاب قبر حیات کی دلیل ہے

(۴) عینی میں اس سے اوپر بیان ہے آیت "وَحَاقَ بِاٰلِ فِرْعَوْنَ سُوْءُ الْعَذَابِ اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا" میں بتایا ہے کہ یہ آیت اس باب میں صریح ہے کہ کافروں کو مرنے کے بعد ہی عذاب ہوگا، عذاب قبر ہوگا، آگے اس پر دلیل دی ہے کہ اس کے بعد جو ہے "وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ" اس میں عذاب آخرت کا عطف اس پر ہونا اس کی دلیل ہے کہ وہ اس کے علاوہ ہے یعنی وہ عذاب جو قبل قیامت ہے عذاب قبر ہے، پھر دلیل کی تکمیل کی ہے کہ جب عذاب دینا

کردی گئی تو تنعیم وتعذیب کے وارد ہونے کی کیا صورت ہوگی کیونکہ حیات کے بغیر تو تنعیم وتعذیب غیر متصور ہے، وَاللهُ اَعْلَمُ۔ حاصل یہ ہے کہ موت وحیات کلی مشکک ہے اس کا حسب موقع اطلاق کہیں ضعیف اور کہیں قوی ہوتا ہے سب جگہ یکساں نہیں ہوتا، کلی متواطی نہیں ہے، فقط۔ هٰذَا مَا عِنْدِیْ وَالْعِلْمُ عِنْدَ اللهِ الْعَلِيْمِ الْخَبِيْرِ

عبده المذنب السيد عبد الشكور الترمذی عفی عنه

الجامعۃ الحقانیۃ ساہیوال سرگودھا۔ ۴ رذوالحجہ ۱۴۱۹ھ

(۲) نمبر ۳ کی عبارت سے مقصود صرف حیات فی القبر کا اثبات ہے اور ان لوگوں کا رد ہے جو اس کے منکر ہیں اور یہ مقصود قرآن کریم کی آیت "قَالُوْا رَبَّنَا اَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَاَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ الاٰية" کی مذکورہ تفسیر اور شرح مواقف کی درج شدہ عبارت سے واضح طور پر ثابت ہے۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ نے بھی اس آیت مبارکہ اور شرح مواقف کی عبارت مذکورہ سے اسی پر استدلال فرمایا ہے جیسا کہ حضرتؒ کی عبارت "لہٰذا اس سے حیات قبری ثابت ہے" سے معلوم ہوا ہے، اب رہا یہ کہ اس سے حیات فی القبر کا اثبات کیسے ہوا ہے؟ تو اس کی تقریر خود حضرتؒ کی عبارت میں صراحۃً موجود ہے جو تقریباً شرح مواقف کی عربی عبارت کا حاصل ترجمہ ہی ہے۔ خلاصہ یہ کہ آیت قرآنی "قَالُوْا رَبَّنَا الاٰية" کی تفسیر اور جو تقریر شرح مواقف میں کی گئی ہے اس میں جو دو حیات اور دو موت کا ذکر ہے اس سے مراد وہ دو موت اور حیات ہیں جو حقیقی ہوں، اور برزخ قبر میں تألم وتلذذ کیلئے میت کو جو حیات حاصل ہوگی وہ من وجہٍ حیات ہے جو دوسرے دلائل سے ثابت ہے اس آیت میں اصالۃً اس سے تعرض نہیں کیا گیا لہٰذا اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہے اور نہ ہی اس کا اثبات اس تقریر کے خلاف ہے کیونکہ اس آیت میں اس کی نفی نہیں ہے بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا ذکر نہیں اور عدم ذکر عدم شے کو یقیناً مستلزم نہیں پھر جبکہ دلائل سے اس کا ثبوت ہو جائے تو اس کا انکار ہرگز صحیح نہیں، بہرحال خلاصہ یہ ہے کہ بِقَدْرِ مَایَتَاَلَّمُ وَيَتَلَذَّذُ میت کو جو حیات قبر میں دی جاتی ہے وہ اس تقریر کے خلاف نہیں ہے، فَحِيْنَئِذٍ لَا تَعَارُضَ وَلَا اِشْكَالَ، وَاللهُ اَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْمَقَالِ۔

احقر سید عبد القدوس ترمذی جامعہ حقانیہ ساہیوال سرگودھا۔ ۳ رذوالحجہ ۱۴۱۹ھ

ثابت ہے اور زندہ کرنا اور قبر کا سوال و جواب بھی ثابت ہے کیونکہ کُلُّ مَنْ قَالَ بِعَذَابِ الْقَبْرِ قَالَ بِهِمَا ، جب ہر قائل عذاب قائل حیات ہے اور عکس نقیض موجبہ کلیہ کا موجبہ کلیہ لازم ہے یعنی کُلُّ مَنْ لَّمْ يَقُلْ بِهِمَا لَمْ يَقُلْ بِعَذَابِ الْقَبْرِ تو منکر حیات منکر عذاب قبر ہوگا اور عذاب قبر تمام اہل سنت والجماعت کے نزدیک قطعی دلائل سے ثابت ہے آیات سے بھی اور احادیث متواترہ سے بھی، علامہ خود آگے عذاب قبر کی احادیث کیلئے کہتے ہیں: وَلَنَا اَيْضًا اَحَادِيْثُ صَحِيْحَةٌ وَاَخْبَارٌ مُتَوَاتِرَةٌ پھر احادیث در احادیث درج ہیں۔ صَحِيْحَةٌ وَمُتَوَاتِرَةٌ کہنے کے بعد کسی حدیث کے کسی راوی کو کسی نے ضعیف کہہ بھی دیا ہو تو تواتر پر تو اس کا اثر ہو ہی نہیں سکتا، علامہ کے صحیح کہنے کے بعد وہ قابل اعتناء ہی نہیں ہوگا لہٰذا کسی کی بھی حیات کا انکار متواتر سے ثابت شدہ عذاب کا انکار ہوگا جس سے اس کے اسلام کو بھی خطرہ ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ عذاب قبر ایسی چیز کو ہی ہو سکتا ہے جو قبر میں ہے اس لئے روح قبر میں ہونی ضروری ہے یہی تو حیات ہے ورنہ جسم خالی تو جمادات میں سے ہے عناصر اربعہ جامدہ کا مجموعہ ہے اس کو عذاب کے کیا معنی؟ عذاب تو تفعیل کا اسم مصدر بخاصیت سلب ہے "عَذُوْبَةٌ" یعنی شیرینی حیات کو سلب کرنا، عذوبۂ حیات حیات کو ہی تو حاصل ہوگی اسی کا تو سلب عذاب ہے، یہ جمادات میں کیسے ممکن ہے؟ شرح مواقف ج ۸ ص ۳۱۸ پر ہے: وَاَمَّا مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الصَّالِحِيُّ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ وَابْنُ جَرِيْرِ الطَّبْرِيُّ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الْكَرَامِيَّةِ مِنْ تَجْوِيْزِ ذٰلِكَ التَّعْذِيْبِ عَلَى الْمَوْتٰى مِنْ غَيْرِ اَحْيَاءٍ فَخُرُوْجٌ مِّنَ الْمَعْقُوْلِ لِاَنَّ الْجَمَادَ لَاحِسَّ لَهٗ فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ تَعْذِيْبُهٗ۔

تواتر سے حیات قبر کا ثبوت

(۵) سورۂ براءت میں کفار و منافقین کے ذکر میں ہے "سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّوْنَ اِلٰى عَذَابٍ عَظِيْمٍ" عذاب قیامت سے پہلے دو عذاب ہیں ایک عذاب دنیا کا ایک عذاب قبر کا ہے۔ عینی شرح بخاری ج ۸ جدید ص ۱۹۹ پر حضرت عبد اللہ بن عباس

رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ فَھٰذَا الْعَذَابُ الْاَوَّلُ حِیْنَ اَخْرَجَھُمْ مِّنَ الْجَسَدِ وَالْعَذَابُ الثَّانِیْ عَذَابُ الْقَبْرِ اور فتح الباری ج ۳ ص ۱۸۰ پر اس روایت کے بعد حضرت حسن بصریؒ کا قول ہے "مَرَّتَیْنِ" عذاب دنیا و عذاب قبر ہے، اور چونکہ قبر میں جسم موجود ہے اس لئے عذاب قبر جسم کو ہوگا اور جسم میں روح نہ ہو تو عذاب عذاب ہی نہیں رہتا جیسے بالوں اور ناخنوں کو کاٹنا باعث تکلیف نہیں ہے، ایسے ہی بے حیات کی کانٹ چھانٹ بھی عذاب نہیں ہے اس لئے عذاب قبر کی کل آیات و احادیث متواترہ سے ہر انسان میں خواہ وہ کافر ہی ہو حیات قبر ثابت ہو رہی ہے گو نوعیت اس حیات کی کچھ مختلف ہی ہو مگر جب تواتر سے عذاب قبر ثابت ہے تو تواتر سے ہی حیات قبر بھی ثابت ہے، اسی لئے شیخ ابن حجرؒ فرماتے ہیں وَاسْتُدِلَّ بِھَا عَلٰی اَنَّ الْاَرْوَاحَ بَاقِیَۃٌ بَعْدَ فِرَاقِ الْاَجْسَادِ وَ ھُوَ قَوْلُ اَھْلِ السُّنَّۃِ (فتح الباری ج ۳ ص ۱۸۰)

بلاحیات عذاب قبر متصور نہیں

(۶) سورۂ انعام میں ہے "وَلَوْ تَرٰی اِذِ الظّٰلِمُوْنَ فِیْ غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلٰٓئِکَۃُ بَاسِطُوْا اَیْدِیْھِمْ اَخْرِجُوْا اَنْفُسَکُمْ اَلْیَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْھُوْنِ ۔ اَلْیَوْم کا عذاب قبل قیامت کا عذاب ہے، عذاب قبر ہے جو بلاحیات نہیں ہوتا، بعض معتزلہ نے بلاحیات عذاب قبر تسلیم کیا ہے اس کے جواب میں علامہ عینی ج ۸ ص ۱۴۸ پر کہتے ہیں: وَھٰذَا خُرُوْجٌ عَنِ الْمَعْقُوْلِ لِاَنَّ الْجَمَادَ لَاحِسَّ لَہٗ فَکَیْفَ یُتَصَوَّرُ تَعْذِیْبُہٗ ۔ یہ اوپر شرح مواقف سے بھی نقل ہے۔

تشریح آیت اور حیات فی القبر کا ثبوت

(۷) یُثَبِّتُ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا وَفِی الْاٰخِرَۃِ ۔ بخاری شریف کی حدیث میں ہے: عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍؓ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ اِذَا اُقْعِدَ الْمُؤْمِنُ فِیْ قَبْرِہٖ اُتِیَ ثُمَّ شَھِدَ اَنْ لَّا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰہِ

فَذٰلِکَ قَوْلُهٗ يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ

اوراس کے بعد ہے حَدَّثَنَا شُعْبَةُ بِهٰذَا وَزَادَ يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا نَزَلَتْ فِيْ عَذَابِ الْقَبْرِ،

علامہ عینی رحمہ اللہ نے مسلم سے بھی اس حدیث کو نقل کیا ہے، اوراس سے اوپر ذکر ہے کہ

ابن مردویہ وغیرہ کی حدیث میں لفظ یہ ہیں: اِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ

عَذَابَ الْقَبْرِ فَقَالَ اِنَّ الْمُسْلِمَ اِذَا شَهِدَ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ

اِلٰى اٰخِرِ الْحَدِيْثِ (ج ۸ ص ۲۰۰) ان سے معلوم ہوا کہ اس آیت میں قبر کا ہی معاملہ

ہے اور مسلمانوں کو ثابت وقائم رکھنا قبر میں ہے جو دلیل ہے حیات فی القبر کی۔

یہ حدیثیں اس لئے پیش کی ہیں کہ آیت میں تاویل نہ کی جاسکے، اور تیسری روایت سے معلوم ہوا کہ یہ عذاب قبر کے متعلق ہونا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

موت کے بعد روح کا جسم سے تعلق

(۸) اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِيْ لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِيْ قَضٰى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْاُخْرٰى اِلٰى اَجَلٍ مُّسَمًّى۔ يَتَوَفّٰى قبض کرنا ہے، اس کے بذریعہ عطف دو مفعول ہیں ایک نفس (روح) حِيْنَ مَوْتِهَا دوسرے نفس (روح) نوم کے اندر، یہ فعل دونوں پر وارد ہے، ایک ہی فعل کے دونوں معمول ہیں لہٰذا جو بات یہاں ہے وہ وہاں ہے، جو وہاں ہے وہ یہاں ہے اور سب دیکھتے ہیں کہ سونے میں باوجود قبض روح کے روح کو جسم سے اتنا تعلق رہتا ہے کہ پاؤں پر ضرب تک کو محسوس کرتا ہے اس لئے بعد موت بھی گو روح جسم سے باہر ہی ہو جیسے کہ سوتے میں تھی جسم سے اس قدر تعلق رہنا ضروری ہے جس سے ادراک ہو سکے جیسے سونے میں ادراک ہوتا ہے گو کامل تعلق نہ ہو جیسے سونے میں نہیں ہوتا اِلَّا مَا شَاءَ اللّٰهُ۔

اور پھر آیت وَهُوَ الَّذِيْ يَتَوَفّٰكُمْ بِاللَّيْلِ سے بھی قبض روح معلوم ہوتا ہے ملا علی قاریؒ نے کمالین علی الجلالین میں لکھا ہے: عَنْ عَلِيٍّ قَالَ يَخْرُجُ الرُّوْحُ عِنْدَ

النَّوْمِ وَ یَبْقٰی شُعَاعُهٗ فِی الْجَسَدِ فَاِذَا انْتَبَهَ مِنَ النَّوْمِ عَادَ الرُّوْحُ اِلٰی جَسَدِهٖ بِاَسْرَعَ مِنْ لَحْظَةٍ، اور حاکم وطبرانی سے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مرفوع حدیث بھی روح ہی کیلئے ہے کہ ''روح عرش تک جاتی ہے جو عرش کے قریب جاتی ہے اس کا خواب سچا ہوتا ہے جو عرش سے پیچھے ہو اس کا خواب جھوٹا ہوتا ہے'' اور نفس سے روح ہی مراد ہے، تفسیر روح المعانی ص ۸ ج ۲۴ میں احادیث سے اس کو ثابت کیا ہے کہ بخاری و مسلم کی حدیث میں سونے کے وقت کی دعا میں ہے: اِنْ اَمْسَكْتَ نَفْسِیْ فَارْحَمْهَا اور بخاری وصحاح کی حدیث میں فجر کی قضاء ہونے کی حدیث میں ہے: اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی قَبَضَ اَرْوَاحَكُمْ حِیْنَ شَاءَ، اس سے معلوم ہوا نفس، روح ایک ہی ہے یہی مقبوض ہو کر بھی تعلق رکھتی ہے لہٰذا ضرور ہے کہ موت کے بعد بھی روح کی شعائیں جسم سے متصل رہ کر ایک طرح کی حیات ہو، ہر انسان مسلم و کافر تک کو حاصل ہو گو اعمال صالحہ سے اس کی قوت وضعف کا فرق رہے، سب سے اقویٰ انبیاء علیہم السلام کی، پھر صدیقین، پھر شہداء، پھر صالحین، پھر عامۃ المسلمین اور پھر کفار کی ہو، جو سبب ہو گا تنعیمات و تکلیفات کا جن کی تفصیلات احادیث شریفہ میں اور اشارات آیات میں ہیں، اور جیسے نیند نیند میں فرق ہوتا ہے کہ کوئی ہوشیار، دل سے بیدار، آنکھیں بند، اور کوئی ہوشیار مثل بیدار کے، کوئی کم، کوئی غافل مثل مردہ کے، اسی طرح موت میں روح کے جسم سے تعلق میں درجات ہوں گے ایک مثل حیات کے گو کھانے پینے، پیشاب پاخانہ، سردی گرمی اور احتیاجات سے پاک ہو، یہ تعلق اعلیٰ قسم کا ہے جس کے احکام اعلیٰ ہیں کہ جسم مٹی پر حرام، عورت بیوہ نہیں، مال ترکہ نہیں یہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام میں ہے، دوسرا اس سے کم اس کے احکام بھی کم کہ غسل وکفن نہیں باقی سب ہیں یہ شہید میں ہے جو حقیقی ہو، پھر اس سے کم جو شہید حکمی میں ہے، پھر صالح مومن کیلئے پھر سب سے کم کافر کیلئے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جتنا تعلق روح کا جسم سے قوی ہو گا تکلیف نہ ہو گی یا کمتر ہو گی، جتنا ضعیف

ہوگا تکلیف زائد ہوگی جیسے کہ قوی کو مرض وضرب سے کم ہے اور ضعیف و مریض، بچے کو زیادہ ہوتی ہے اور سوئے ہوئے عضو کو بہت دوسرے کو کم ہوتی ہے، عذاب قبر کافر کو سخت اور عاصی کو کم، شہداء اور انبیاء کو صفر ہوگا۔

احادیث صحیحہ و متواترہ سے حیات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ثابت ہے، عربی میں امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کے اس پر رسائل ہیں اور اردو میں زمانہ حال کے مولانا صفدر صاحب اور مولانا خالد محمود صاحب کے رسالے موجود ہیں۔

علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کتاب الحاوی للفتاویٰ ج ۲ ص ۱۴۷ پر لکھتے ہیں: حَیَاۃُ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فِیْ قَبْرِہٖ وَ ھُوَلِسَائِرِالْاَ نْبِیَاءِ مَعْلُوْمَۃٌ عِنْدَنَا عِلْمًا قَطْعِیًّا لِمَا قَامَ عِنْدَنَا مِنَ الْاَدِلَّۃِ فِیْ ذٰلِکَ وَ تَوَاتَرَتْ بِہِ الْاَخْبَارُ، اور اس کے بعد بہت سی احادیث نقل کر کے علامہ قرطبی کا قول لکھا ہے: اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ مِمَّا یَحْصُلُ مِنْ جُمْلَتِہِ الْقَطْعُ بِاَنَّ مَوْتَ الْاَنْبِیَاءِ اِنَّمَا ھُوَ رَاجِعٌ اِلٰی اَنْ غُیِّبُوْا عَنَّا بِحَیْثُ لَا نُدْرِکُھُمْ وَاِنْ کَانُوْا مَوْجُوْدِیْنَ اَحْیَاءً وَذٰلِکَ کَالْحَالِ فِی الْمَلَائِکَۃِ فَاِنَّھُمْ مَوْجُوْدُوْنَ اَحْیَاءً وَلَا یَرَاھُمْ اَحَدٌ مِّنْ نَوْعِنَا اِلَّامَنْ خَصَّہُ اللّٰہُ بِکَرَامَتِہٖ مِنْ اَوْلِیَائِہٖ۔

شرح مواقف مصری ج ۸ ص ۱۶۷: وَالْاَحَادِیْثُ الصَّحِیْحَۃُ الدَّالَّۃُ عَلَیْہِ اَیْ عَذَابِ الْقَبْرِ اَکْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰی بِحَیْثُ تَوَاتَرَالْقَدْرُ الْمُشْتَرَکُ وَ اِنْ کَانَ کُلُّ وَاحِدٍ مِّنْھَا مِنْ قَبِیْلِ الْاٰحَادِ۔ اور اس کے بعد احادیث درج ہیں اور علامہ سیوطیؒ کی کتاب ''شرح الصدور فی شرح احوال الموتی والقبور'' میں ص ۶۳ سے ص ۷۲ تک پچاس احادیث درج ہیں اور پھر کچھ لوگوں کے واقعات بھی درج ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات انبیاء علیہم السلام کی بلکہ تمام انسانوں کی حیات احادیث متواترہ سے ثابت شدہ نقل کرنے کے بعد ہم جیسوں کو احادیث نقل کرنے کی ضرورت ہی نہیں اور نہ کسی راوی کے ضعف وقوت پر نظر کرنے کی گنجائش رہی

کہ تواتر اس سے بلند و بالا حجت ہے، اس لئے متواتر احادیث کے حوالے نقل کئے گئے ہیں نقل احادیث کی ضرورت نہیں۔

حیات قبر پر اہل حق کا اجماع ہے

(۹) اجماع اہل حق اسی پر ہے۔

(الف) الحاوی للسیوطیؒ ج ۲ ص ۱۴۹ پر شیخ الشافعیہ الاستاذ ابو المنصور عبدالقاہر کا قول لکھا ہے: قَالَ الْمُتَکَلِّمُوْنَ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْ اَصْحَابِنَا اَنَّ نَبِیَّنَا صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ حَیٌّ بَعْدَ وَفَاتِہٖ وَاَنَّہٗ یَسُرُّ بِطَاعَاتِ اُمَّتِہٖ وَ یَحْزُنُ بِمَعَاصِیْ الْعُصَاۃِ مِنْھُمْ وَ اَنَّہٗ تَبْلُغُہٗ صَلَاۃُ مَنْ یُّصَلِّیْ عَلَیْہِ مِنْ اُمَّتِہٖ۔

(ب) فقہ اکبر مصنفہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے قول "وَاِعَادَۃُ الرُّوْحِ اِلَی الْعَبْدِ فِیْ قَبْرِہٖ حَقٌّ وَضَغْطَۃُ الْقَبْرِ حَقٌّ وَعَذَابُہٗ حَقٌّ کَائِنٌ لِلْکُفَّارِ کُلِّھِمْ اَجْمَعِیْنَ وَبَعْضِ الْمُسْلِمِیْنَ" کی شرح میں ص ۸۰ پر ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: وَاعْلَمْ اَنَّ اَھْلَ الْحَقِّ اتَّفَقُوْا عَلٰی اَنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی یَخْلُقُ فِی الْمَیِّتِ نَوْعَ حَیٰوۃٍ فِی الْقَبْرِ قَدْرَمَا یَتَاَلَّمُ وَ یَتَلَذَّذُ وَلٰکِنْ اِخْتَلَفُوْا فِیْ اَنَّہٗ ھَلْ یُعَادُ الرُّوْحُ اِذْجَوَابُ الْمَلَکَیْنِ فِعْلٌ اِخْتِیَارِیٌّ فَلَا یُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الرُّوْحِ وَ قِیْلَ یُتَصَوَّرُ اَلَا تَرٰی اَنَّ النَّائِمَ یَخْرُجُ رُوْحُہٗ وَ یَکُوْنُ رُوْحُہٗ مُتَّصِلاً بِجَسَدٍ حَتّٰی یَتَاَلَّمَ فِی الْمَنَامِ وَ یَتَنَعَّمَ، وَقَدْ رُوِیَ عَنْہُ عَلَیْہِ الصَّلَاۃُ وَالسَّلَامُ اَنَّہٗ سُئِلَ کَیْفَ یُوْجَعُ اللَّحْمُ فِی الْقَبْرِ وَ لَمْ یَکُنْ فِیْہِ الرُّوْحُ فَقَالَ عَلَیْہِ الصَّلَاۃُ وَالسَّلَامُ کَمَا یُوْجَعُ بِسِنِّکَ وَلَیْسَ فِیْہِ الرُّوْحُ۔

حدیث سے معلوم ہوا جیسے روح دانت سے باہر رہ کر بھی اتصال رکھتی ہے اور سخت تکلیف کا سبب بنتی ہے ایسے ہی روح علیین وسجین میں رہتے ہوئے بھی جسم سے اتصال رکھتی ہے اور سخت عذابات کا سبب بنتی ہے، یہی تو حیات قبری ہے۔ اور اسی صفحہ کے آخر میں فرمایا ہے انعام وایلام قبر کے باب میں ہے: وَاخْتُلِفَ فِیْ اَنَّہٗ بِالرُّوْحِ اَوْ

بِالْبَدَنِ اَوْ بِهِمَا وَهُوَ الْاَصَحُّ مِنْهُمَا اِلَّا اَنَّا نُؤْمِنُ بِصِحَّتِهٖ وَلَا نَشْتَغِلُ بِكَيْفِيَّتِهٖ۔

(ج) فتح الباری شرح بخاری ج ۳ ص ۱۸۱: بَابُ مَاجَاءَ فِيْ عَذَابِ الْقَبْرِ جبکہ عذاب قبر کا ثبوت دلیل ہے روح کے قبر میں ہونے کی کہ جماد عذاب کا اہل نہیں ہے: وَاكْتَفٰى بِاِثْبَاتِ وُجُوْدِهٖ خِلَافًا لِمَنْ نَفَاهُ مُطْلَقًا مِّنَ الْخَوَارِجِ وَ بَعْضِ الْمُعْتَزِلَةِ كَضَرَارِ بْنِ عَمْرٍو وَ بِشْرِ الْمَرِيْسِيِّ وَمَنْ وَافَقَهُمَا وَخَالَفَهُمْ فِيْ ذٰلِكَ اَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ وَ جَمِيْعُ اَهْلِ السُّنَّةِ وَ غَيْرُهُمْ وَ اَكْثَرُوْا مِنَ الْاِحْتِجَاجِ لَهٗ۔

اہل سنت والجماعت اور اکثر امت کا عذاب قبر پر اتفاق حیات پر اتفاق ہوا جن میں اکثر معتزلہ بھی آ گئے تو وہ بھی حیات قبر کے قائل ہیں۔

ایضاً: قَوْلُهٗ (اَلْبُخَارِيُّ) وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى وَحَاقَ بِاٰلِ فِرْعَوْنَ سُوْءُ الْعَذَابِ الْاٰيَة کے تحت وَاسْتُدِلَّ بِهَا عَلٰى اَنَّ الْاَرْوَاحَ بَاقِيَةٌ بَعْدَ فِرَاقِ الْاَجْسَادِ وَهُوَ قَوْلُ اَهْلِ السُّنَّةِ۔

ایضاً: حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا: اِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰى کے تحت ہے: وَقَدْ اَخَذَ ابْنُ جَرِيْرٍ وَّ جَمَاعَةٌ مِّنَ الْكَرَامِيَّةِ مِنْ هٰذِهِ الْقِصَّةِ اَنَّ السُّؤَالَ فِي الْقَبْرِ يَقَعُ عَلَى الْبَدَنِ فَقَطْ، اِنَّ اللّٰهَ يَخْلُقُ فِيْهِ اِدْرَاكًا بِحَيْثُ يَسْمَعُ وَ يَعْلَمُ وَ يَلَذُّ وَيَاْلَمُ وَ ذَهَبَ ابْنُ حَزْمٍ وَّ ابْنُ هُبَيْرَةَ اَنَّ السُّؤَالَ يَقَعُ عَلَى الرُّوْحِ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ عَوْدٍ اِلَى الْجَسَدِ وَخَالَفَهُمُ الْجُمْهُوْرُ فَقَالُوْا تُعَادُ الرُّوْحُ اِلَى الْجَسَدِ اَوْ بَعْضِهٖ كَمَا ثَبَتَ فِي الْحَدِيْثِ۔

آگے ان کے شبہات کے جوابات ہیں اور بخاری شریف کی متعدد حدیثوں سے عذاب والوں کا چلانا اور انس وجن کے علاوہ سب کا سننا وارد ہے جس سے عذاب قبر کا جسد وروح کے مجموعہ پر ہونا اور حیات ہونا ثابت ہے۔

(د) عمدۃ القاری للعینی شرح بخاری جدید ج ۸ ص ۱۴۵ پر جوتوں کی آواز سننے پر چیخوں کی آواز کے بعد ہے: فِيْهِ اِثْبَاتُ عَذَابِ الْقَبْرِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ وَاَنْكَرَ ذٰلِكَ ضَرَارُ بْنُ عَمْرٍو وَّبِشْرُ الْمَرِيْسِيُّ وَاَكْثَرُ الْمُتَاَخِّرِيْنَ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ۔

(ہ) شرح الصدور فی شرح حال الموتی والقبور للسیوطیؒ ص۷۲: وَ مَحَلُّهُ الرُّوْحُ وَالْبَدَنُ جَمِيْعًا بِاتِّفَاقِ اَهْلِ السُّنَّةِ وَكَذَا الْقَوْلُ فِي النَّعِيْمِ۔

(و) شرح مواقف مصری ج۸ ص۳۱۷: اَلْمَقْصَدُ الْحَادِيْ عَشَرَ اِحْيَاءُ الْمَوْتٰى فِيْ قُبُوْرِهِمْ وَمَسْئَلَةُ مُنْكَرٍ وَّ نَكِيْرٍ لَهُمْ وَ عَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِ وَ الْفَاسِقِ كُلُّهَا حَقٌّ عِنْدَنَا وَ اتَّفَقَ عَلَيْهِ سَلَفُ الْاُمَّةِ قَبْلَ ظُهُوْرِ الْخِلَافِ وَاتَّفَقَ عَلَيْهِ الْاَكْثَرُوْنَ بَعْدَهٗ اَيْ بَعْدَ الْخِلَافِ وَ ظُهُوْرِهٖ وَ اَنْكَرَهٗ مُطْلَقًا ضَرَارُ بْنُ عَمْرٍو وَّبَشِيْرُ الْمَرِيْسِيُّ وَ اَكْثَرُ الْمُتَاَخِّرِيْنَ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ۔

(ز) حاشیہ چلپی اسی صفحہ پر ہے: اِتَّفَقَ اَهْلُ الْحَقِّ عَلٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يُعِيْدُ اِلَى الْمَيِّتِ فِي الْقَبْرِ نَوْعَ حَيٰوةٍ قَدْرَ مَا يَتَاَلَّمُ وَ يَتَلَذَّذُ۔

(ح) فقہ اکبر ص۱۹: وَ فِي الْمَسْئَلَةِ خِلَافُ الْمُعْتَزِلَةِ وَ بَعْضِ الرَّفَضَةِ۔

(ط) شامی جلد ا ص۷۷۳ قبیل العیدین: قَالَ اَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ عَذَابُ الْقَبْرِ حَقٌّ اِلٰى اَنْ قَالَ فَيُعَذَّبُ اللَّحْمُ مُتَّصِلًا بِالرُّوْحِ وَالرُّوْحُ مُتَّصِلًا بِالْجِسْمِ فَيَاْلَمُ الرُّوْحُ وَالْجَسَدُ وَ اِنْ كَانَ خَارِجًا عَنْهُ۔

(ی) احسن الفتاویٰ ص۱۷۳: حضرت شیخ عبدالحقؒ اشعۃ اللمعات میں فرماتے ہیں ”حیات انبیاء متفق علیہ است ہیچ کس رادروے خلافے نیست حیات انبیاء حقیقی نہ حیات معنوی روحانی“ اور حیات القلوب میں فرماتے ہیں ”بدانکہ درحیات انبیاء علیہم السلام ثبوت ایں صفت مرایشاں راوترتب وآثار واحکام آں ہیچ کس راازعلماء خلاف نیست۔

مراقی الفلاح شرح نور الایضاح (طحطاوی ص۴۴۷) میں ہے: وَمِمَّا هُوَ مُقَرَّرٌ عِنْدَ الْمُحَقِّقِيْنَ اَنَّهٗ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيٌّ يُرْزَقُ مُمَتَّعٌ بِجَمِيْعِ الْمَلَاذِ وَالْعِبَادَاتِ غَيْرَ اَنَّهٗ حُجِبَ عَنْ اَبْصَارِ الْقَاصِرِيْنَ۔

مرقاۃ شرح مشکوٰۃ طبع جدید ج۳ ص۳۳۸: قَالَ ابْنُ حَجَرٍ وَ مَا اَفَادَهٗ مِنْ

ثُبُوتِ حَیَاۃِ الْاَنْبِیَاءِ حَیٰوۃٌ بِھَا یَتَعَبَّدُوْنَ وَ یُصَلُّوْنَ فِیْ قُبُوْرِھِمْ مَعَ اِسْتِغْنَاءِ ھِمْ عَنِ الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ کَالْمَلَا ئِکَۃِ اَمْرٌ لَامِرْیَۃَ فِیْہِ۔

لہٰذا انکار حیات قبری کسی بھی فرد بشر کیلئے معتزلہ اور روافض وخوارج کا قول ہے اہل حق کا قول نہیں ہے، چہ جائیکہ انبیاء علیہم السلام اور سردار انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات، اس کا انکار کتنا خطرناک ہے، غور کیا جائے۔

حیات النبیؐ پر قیاس سے استدلال

(۱۰) چونکہ حدیث شریف میں ہے وَجُعِلَتْ قُرَّۃُ عَیْنِیْ فِی الصَّلٰوۃِ اگر حیات نہ ہوگی صلوٰۃ نہ ہو سکے گی قرۃ العین سے محرومی ہوگی یہ ایک عذاب بن جائے گا کہ عذاب ازالۂ عذوبۃ حیات ہی ہوتا ہے (العیاذ باللہ) اس لئے قیاس بھی حیات قبر کی دلیل ہے۔

حیات قبر سے متعلق مختلف اقوال میں تطبیق

(۱۱) غلط فہمی یا شبہ اس لئے ہی پیش آ سکتا ہے کہ بعض احادیث وتفاسیر میں بعض سے تعارض معلوم ہوتا ہے اس لئے جمع کی صورتیں بھی پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

(الف) مشکوٰۃ شریف کی حدیث اُکْتُبُوْا کِتَابَہٗ فِیْ عِلِّیِّیْنَ وَاَعِیْدُوْہُ اِلَی الْاَرْضِ کے تحت ملا علی قاریؒ نے مرقات جدید ج ۴ ص ۲۵ میں لکھا ہے:

قَالَ الْعَسْقَلَانِیُّ فِیْ فَتَاوِیْہِ: اَرْوَاحُ الْمُؤْمِنِیْنَ فِیْ عِلِّیِّیْنَ وَ اَرْوَاحُ الْکُفَّارِ فِیْ سِجِّیْنٍ وَلِکُلِّ رُوْحٍ بِجَسَدِھَا اِتِّصَالٌ مَعْنَوِیٌّ لَا یُشْبِہُ الْاِتِّصَالَ فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا بَلْ اَشْبَہُ شَیْءٍ بِہٖ حَالُ النَّائِمِ وَ اِنْ کَانَ ھُوَ اَشَدُّ مِنْ حَالِ النَّائِمِ اِتِّصَالًا وَبِھٰذَا یُجْمَعُ بَیْنَ مَا وَرَدَ اَنَّ مَقَرَّھَا فِیْ عِلِّیِّیْنَ اَوْ سِجِّیْنٍ وَ بَیْنَ مَانَقَلَہٗ ابْنُ عَبْدِالْبَرِّ عَنِ الْجُمْھُوْرِ اَنَّھَا عِنْدَ اَفْنِیَۃِ قُبُوْرِھَا قَالَ وَ مَعَ ذٰلِکَ فَھِیَ مَاذُوْنٌ لَھَا فِی التَّصَرُّفِ وَ تَاْوِیْ اِلٰی مَحَلِّھَا مِنْ عِلِّیِّیْنَ اَوْ سِجِّیْنٍ قَالَ وَاِذَا نُقِلَ الْمَیِّتُ مِنْ قَبْرٍ اِلٰی قَبْرٍ فَالْاِتِّصَالُ الْمَذْکُوْرُ مُسْتَمِرٌّ وَ کَذَا لَوْ تَفَرَّقَتِ الْاَجْزَاءُ۔

(ب) امام شعرانی رحمہ اللہ میزان ج ۱ ص ۱۷۷ پر ایک اختلاف نقل کر کے جواب دے رہے ہیں: وَاَجَابَ الْاَوَّلَ بِاَنَّ الرُّوْحَ مَاخَرَجَتْ مِنْهُ حَقِيْقَةً لٰكِنْ ضَعُفَتْ تَدْبِيْرُهَا لِتَعَلُّقِهَا بِعَالَمِهَا الْعَلْوِیْ فَقَطْ بِدَلِيْلِ سُوَالِ مُنْكَرٍ وَّ نَكِيْرٍ وَعَذَابُهَا فِی الْقَبْرِ وَنَعِيْمُهَاوَاِحْسَاسُ الْمَيِّتِ بِذٰلِكَ وَهُنَا اَسْرَارٌ يَّعْرِفُهَا اَهْلُ اللهِ لَا تُسْطَرُ فِیْ كِتَابٍ فَاِنَّ الْكِتَابَ يَقَعُ فِیْ يَدِ اَهْلِهٖ وَغَيْرِ اَهْلِهٖ۔

یعنی علیین وسجین میں ہونے کے باوجود جسم سے تعلق غیر اختیاری رہتا ہے مگر دنیوی تعلق سے کچھ ضعیف ہے کہ عالم علوی کی مشغولی میں ہے اور نوم سے قوی ہے، روح حقیقت میں خارج نہیں ہوتی۔

توجہ دوسری طرف ہو جاتی ہے جہاں ”رد“ کا لفظ ہے وہاں رد توجہ ہی ہے۔

(ج) فتح الباری شرح بخاری ج ۳ ص ۱۸۲: وَالْحَامِلُ لِلْقَائِلِيْنَ بِاَنَّ السُّوَالَ يَقَعُ عَلَى الرُّوْحِ فَقَطْ اَنَّ الْمَيِّتَ قَدْ يُشَاهَدُ فِیْ قَبْرِهٖ حَالَ الْمَسْئَلَةِ لَااَثَرَ فِيْهِ مِنْ اِقْعَادٍ وَّغَيْرِهٖ وَلَا ضِيْقِ قَبْرِهٖ وَلَاسَعَةٍ وَكَذٰلِكَ غَيْرُ الْمَقْبُوْرِ كَالْمَصْلُوْبِ وَجَوَابُهُمْ اَنَّ ذٰلِكَ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ فِی الْقُدْرَةِ بَلْ لَهٗ نَظِيْرٌ فِی الْعَادَةِ وَ هُوَالنَّائِمُ فَاِنَّهٗ يَجِدُ لَذَّةً وَّاَلَمًا لَا يُدْرِكُهٗ جَلِيْسُهٗ بَلِ الْيَقْظَانُ قَدْ يُدْرِكُ اَلَمًا وَّلَذَّةً لِمَا يَسْمَعُهٗ اَوْ يُفَكِّرُ فِيْهِ وَلَا يُدْرِكُ ذٰلِكَ جَلِيْسُهٗ وَاِنَّمَا اَتَى الْغَلَطُ مِنْ قِيَاسِ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ وَ اَحْوَالِ مَابَعْدَ الْمَوْتِ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ وَ الظَّاهِرُ اَنَّ اللهَ تَعَالٰى صَرَفَ اَبْصَارَ الْعِبَادِ وَ اَسْمَاعَهُمْ عَنْ مُشَاهَدَةِ ذٰلِكَ وَسَتَرَهٗ عَنْهُمْ اِبْقَاءً عَلَيْهِمْ لِئَلَّا يَتَدَافَنُوْا وَلَيْسَتْ لِلْجَوَارِحِ الدُّنْيَوِيَّةِ قُدْرَةٌ عَلٰى اِدْرَاكِ اُمُوْرِ الْمَلَكُوْتِ اِلَّا مَنْ شَاءَ اللهُ وَ قَدْ ثَبَتَتِ الْاَحَادِيْثُ بِمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْجُمْهُوْرُ كَقَوْلِهٖ ” اِنَّهٗ لَيَسْمَعُ خَفْقَ نِعَالِهِمْ“ وَقَوْلِهٖ ” تَخْتَلِفُ اَضْلَاعُهٗ لِضَمَّةِ الْقَبْرِ“ وَقَوْلِهٖ ” يَسْمَعُ صَوْتَهٗ اِذَا ضَرَبَهٗ بِالْمِطْرَاقِ“ وَ قَوْلِهٖ ” يُضْرَبُ بَيْنَ اُذُنَيْهِ“ وَ قَوْلِهٖ ” فَيُقْعِدَانِهٖ“ وَ كُلُّ ذٰلِكَ مِنْ صِفَاتِ الْاَجْسَادِ۔

(د) عذاب قبر اور انواع عذابات کے بعد امام غزالیؒ نے جو تلقین فرمائی ہے وہ غور اور دلنشین کرنے کے قابل ہے: وَاَرْبَابُ الْقُلُوْبِ وَالْبَصَائِرِ لَيُشَاهِدُوْنَ بِنُوْرِ الْبَصِيْرَةِ هٰذِهِ الْمُهْلِكَاتِ وَ انْشِعَابَ فُرُوْعِهَا اَنَّ مِقْدَارَ عَدَدِهَا لَا يُوْقَفُ عَلَيْهِ اِلَّا بِنُوْرِ النُّبُوَّةِ فَاَمْثَالُ هٰذِهِ الْاَخْبَارِ لَهَا ظَوَاهِرُ صَحِيْحَةٌ وَ اَسْرَارٌ خَفِيَّةٌ وَلٰكِنَّهَا عِنْدَ اَرْبَابِ الْبَصَائِرِ وَاضِحَةٌ فَمَنْ لَّمْ تَنْكَشِفْ لَهٗ دَقَائِقُهَا فَلَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُّنْكِرَ ظَوَاهِرَهَا بَلْ اَقَلُّ دَرَجَاتِ الْاِيْمَانِ التَّصْدِيْقُ وَالتَّسْلِيْمُ۔

اس کو غور سے پڑھا جائے اور دیکھا جائے کہ انکار کا کیا درجہ ہے؟

ایک شبہ اور اس کے جوابات

(۱۲) وجہ شبہ اور اس کا حل امام غزالیؒ نے جو احیاء العلوم میں دیا ہے عبارت مذکورہ کے بعد ہے، ترجمہ یہ ہے:

اگر تم یہ کہو کہ ہم تو کافر کو ایک مدت تک قبر میں دیکھتے ہیں اور نگرانی کرتے ہیں مگر ان میں سے کوئی بات بھی نہیں دیکھ پاتے تو مشاہدہ کے خلاف کیسے تصدیق کر لی جائے؟ تو سمجھ لو کہ ایسی باتوں کی تصدیق میں تمہارے لئے تین صورتیں ممکن ہیں:

(۱) جو بہت ظاہر بہت صحیح ہے اور اسلم طریقہ بھی ہے کہ تم اس کی تصدیق کر لو کہ یہ (۹۹ سانپ) موجود ہیں اور مردہ کو ڈستے ہیں، لیکن تم نہیں دیکھتے ہو تو یہ آنکھ عالم ملکوت کے امور کے دیکھ پانے کی اہل ہی نہیں ہے اور امور آخرت سب امور ملکوت ہی ہیں، کیا تم کو معلوم نہیں ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم جبرئیلؑ کے نازل ہونے پر کیسے ایمان لے آتے تھے؟ حالانکہ ان کو دیکھ نہیں پاتے تھے اور اس پر بھی ایمان رکھتے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کو دیکھتے تھے، تو اگر تم اس پر بھی ایمان نہیں رکھتے تو فرشتوں اور وحی پر اصل ایمان کو صحیح کر لینا ہی ہمارے لئے بڑا اہم کام ہے (اپنا ایمان درست کرو) اور اگر اس پر ایمان رکھتے ہو اور جائز قرار دیتے ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

ان چیزوں کا مشاہدہ کر لیتے ہیں جن کا امت مشاہدہ نہیں کر سکتی تو یہ میت کے بارے میں کیوں جائز نہیں رکھتے ؟ اور جیسے کہ فرشتہ آدمیوں کے اور جانوروں کے مشابہ نہیں ہوتا تو یہ زندگی اور سانپ بچھو بھی جو قبر میں ڈستے ہیں وہ ہمارے عالم کے سانپوں کی جنس سے نہیں ہیں وہ دوسری جنس ہے جس کو ہم دوسری آنکھ ہی سے دیکھ سکتے ہیں۔

(۲) یہ کہ سوتے آدمی کی حالت کو یاد کرو وہ سوتے میں دیکھتا ہے کہ سانپ اس کو ڈس رہا ہے اور وہ اس کی اذیت پاتا ہے کہ تم بھی دیکھ لیتے ہو کہ وہ نیند میں چلاّتا ہے اور اس کی پیشانی پسینہ پسینہ ہو جاتی ہے اور کبھی جگہ سے اٹھ کر بھاگتا ہے، تو یہ سب وہ اپنے اندر ہی محسوس کرتا ہے اور اس سے ایسی اذیت پاتا ہے جیسے بیدار آدمی مشاہدہ کر کے پاتا ہے مگر تم اس کو سکون میں دیکھتے ہو اور اس کے آس پاس کوئی سانپ نہیں دیکھ پاتے ہو، لیکن اس کے حق میں سانپ بھی موجود ہوتا ہے اور تکلیف بھی حاصل ہوتی ہے تو جبکہ اذیت ڈسنے میں ہوتی ہے تو کوئی فرق نہ ہوگا کہ اس کا تخیل ہو یا مشاہدہ ہو (یعنی خواب میں ڈسنے سے بھی عذاب ہے مشاہدہ میں ڈسنے سے بھی عذاب ہے)

(۳) تم جانتے ہو کہ سانپ خود اذیت نہیں دے سکتا بلکہ وہ زہر اذیت دیتا ہے جو اس سے تم کو پہنچتا ہے، پھر زہر خود بھی اذیت نہیں دیتا بلکہ تمہارے اندر جو زہر سے اثر پیدا ہوتا ہے وہ اذیت ہے تو ایسا ہی اثر اگر زہر کے علاوہ کسی اور شے سے پیدا ہوگا تو اذیت ایسی ہی شدید ترین ہوگی لیکن اس اذیت کی نوعیت کا بیان کرنا ممکن ہی نہیں سوائے اس کے کہ اس کے سبب کی طرف منسوب کر دیا جائے جو عادۃً اس کو پیدا کر دیتا ہے، مثلاً یہ کہ سانپ کے کاٹے کی اذیت ہے تو سبب کا ثمرہ تو حاصل ہوگا گو صورت نہ ہو اور مقصود و مراد ثمرہ ہی ہوتا ہے جس کی وجہ سے سبب کا ذکر ہوتا ہے نہ کہ خود سبب فقط۔

غرض یہ سب چیزیں مشاہدہ میں نہیں ہیں نہ بیان ہی میں آ سکتی ہیں مگر سب اس کے معتقد ہوتے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ یہاں عذاب کا عقیدہ نہ ہو اور جیسے اس سے

پناہ مانگی جاتی ہے اور بچنے کی کوشش ہوتی ہے ایسے ہی اس سے ہونی ضروری ہے۔

منکر حیات النبیؐ کی امامت کا حکم

(۱۴) ایسے عقیدہ والے کے پیچھے نماز کا درست ہونا اس پر موقوف ہے کہ اس کا درجہ اسلام میں کیا ہے؟ تو اس کیلئے ہم سب کے دینی جد امجد حضرت شاہ عبدالعزیز قدس سرہ کا فتویٰ پیش ہے گو ذرا سا فرق ہے کہ یہاں سوال میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک کا جسد اطہر سے تعلق نہ ہونا بیان ہے اور وہاں ہر کس و ناکس کے متعلق سوال اور اس پر مدار فتویٰ کا ہے مگر یہاں تو وہ بدرجہ اولی ہوگا۔

حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کا فتویٰ

سوال: انسان را بعد موت ادراک وشعور باقی ماند وزائران خود رامی شناسد وسلام وکلام ایشاں رامی شنود یانے؟

جواب: انسان را بعد موت ادراک باقی می ماند بر ایں معنی شرع شریف وقواعد فلسفی اجماع دارند، اما در شرع شریف پس عذاب قبر وتنعیم القبر بتواتر ثابت است وتفصیل آں دفتر طویل می خواہد در کتاب شرح الصدور فی احوال الموتی والقبور کہ تصنیف شیخ جلال الدین سیوطیؒ است ودیگر کتب حدیث باید دید۔ در کتب کلامیہ اثبات عذاب القبر می نمایند حتی کہ بعض اہل کلام منکر آں را کافر میدانند وعذاب وتنعیم بغیر ادراک وشعور نمی تواند شد ونیز در احادیث صحیحہ مشہورہ در باب زیارت قبور وسلام بر موتی وہم کلامی بآنہا کہ اَنْتُمْ لَنَا سَلَفٌ وَّنَحْنُ بِالْاَثَرِ وَاِنَّا اِنْ شَاءَ اللّٰهُ بِكُمْ لَاحِقُوْنَ ثابت است۔

ودر بخاری ومسلم موجود است کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم باشہداء بدر خطاب فرمودند هَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا مردم عرض کردند یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اَتَتَكَلَّمُ مِنْ اَجْسَادٍ لَيْسَ فِيْهَا رُوْحٌ فرمودند مَا اَنْتُمْ بِاَسْمَعَ مِنْهُمْ وَلٰكِنَّهُمْ لَا يُجِيْبُوْنَ۔

در قرآن مجید ثابت است وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا

بَلْ اَحْیَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُوْنَ فَرِحِیْنَ بِمَا اٰتَاهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ ، بلکہ از احوال پس آیندگاں خودہم خوشی و بشارت ثابت است وَیَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِیْنَ لَمْ یَلْحَقُوْا بِهِمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ اَلَّا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ ، بالجملہ انکار شعور وادراک اموات اگر کفر نہ باشد در الحاد بودن اوشبہ نیست۔ واما قواعد فلسفیہ پس بقائے روح بعد از مفارقت و بقاء شعور و ادراک ولذت روحانی مجمع علیہ فلاسفہ است الا جالینوس ولہٰذا او را در فلاسفہ نہ شمردہ اند، پس ظاہر است کہ بدن دائماً در تحلل است و روح در شعور و ادراک دائما در ترقی است پس مفارقت بدن در سلب ادراک و شعور او چہ قسم تاثیر تواند کرد۔

سوال: اگر ادراک و شعور می ماند بقدر حیات می ماند یا زیادہ وکم می شود؟

جواب: ادراک و شعور اہل قبور بعد موت در بعض امور زیادہ می شود و در بعضے کم، آنچہ تعلق با مور غیب دارد ادراک آنہا زیادہ است و آنچہ تعلق در امور دنیویہ باشد ادراک آنہا کم، سببش آنست کہ التفات و توجہ ایشاں در امور غیبیہ زیادہ است و در امور دنیویہ کم پس بایں جہت تفاوت واقع می شود والا اصل ادراک و شعور یکساں است، بلکہ اگر تامل کردہ شود در دنیا نیز بسبب توجہ والتفات زیادتی وکمی در شعور وادراک واقع میشود چنانچہ دقائق علمیہ را وکلائے دربار بسیار کم می فہمند ولذائذ طعام ومحاسن نساء وکیفیات نغمات واوتار را امیر زادہ ہا خوب ادراک می کنند و علماء وفضلاء در ادراک آں چیز ہا بسیار قاصر اند ایں ہمہ بسبب قلت توجہ والتفات است وکثرت آں۔ فقط

اوپر آیات واحادیث متواترہ واجماع اہل حق وقبول عقل سلیم کے دلائل کے بعد شاہ صاحبؒ کا فتویٰ فیصلہ کن ہے۔ آیات کا انکار، احادیث متواترہ کا انکار، اجماع کا انکار یہ سب ایسا تھا کہ اس پر اسلام کا باقی رہنا مشکل تھا مگر بات یہ ہے کہ قطعی الثبوت کے ساتھ قطعی الدلالت ہونا جب تک نہ ہو اس کے انکار کو کفر نہیں کہا جا سکتا چونکہ بعض تاویلات ایسی ممکن ہیں جو قواعد عربیت پر صحیح بن جاتی ہیں گو دوسری آیات واحادیث

سے ان پر عمل درست نہ ہو، وَالْحُدُوْدُ تَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ، اس لئے شاہ صاحبؒ نے فرمایا ہے ''اگر کفر نہ باشد'' کیونکہ یہ عقیدہ تمام اہل سنت کے خلاف ہے باطل فرقوں معتزلہ خارجیہ اور رافضیہ کا ہے، اس لئے اس کو بدعت ضرور قرار دیا جائے گا اور نماز کی امامت کے قاعدہ کے تحت آجائے گا جو فاسق یا بدعتی کے پیچھے نماز کا ہے کہ ایسے شخص کو امام بنانا مکروہ تحریمی ہوگا اور جس کو اچھے امام کے پیچھے نماز ملتی ہو پھر اقتداء کرنا بھی امام بنانا ہے اس کی اور امام بنائے رکھنے والوں کی نماز مکروہ تحریمی ہوگی اور جس کو ان دونوں سے یعنی امام بنائے رکھنے یا صحیح مل سکنے سے معذوری ہو اس کیلئے مکروہ تنزیہی ہوگی کہ تنہا سے یہ جماعت افضل ہے جیسے کہ شامی میں بتفصیل احادیث مَنْ وَقَّرَ فَاسِقًا اور مَنْ وَقَّرَ بِدْعِيًّا (الحدیث) اور صَلُّوْا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَّفَاجِرٍ حدیث سے ماخوذ کر کے بیان ہے، واللہ اعلم۔

(۱۴) چونکہ انبیاء علیہم السلام اور دوسروں کی حیات بعد الموت میں اہل السنۃ والجماعۃ کی مخالفت سلف کے باطل فرقوں نے کی تھی، کچھ عقلی ونقلی دلائل بھی پیش کئے تھے، بزرگان ملت نے ان کو نقل کر کے ان کا باطل ہونا ظاہر و ثابت کیا ہے، اگر یہ معلوم ہو جائے کہ یہ کیا کیا دلائل تجویز کرتے ہیں تو باطل ہونے کی دلیلیں بھی پیش کی جا سکتی ہیں، اگرچہ اہل السنۃ والجماعۃ سے معتزلہ وغیرہ کی تقلید کی امید نہیں ہے اس لئے سر دست پیش نہیں کی گئیں، وَمَا عَلَيْنَا اِلَّا الْبَلَاغُ۔

۲۶/ رمضان المبارک ۱۳۹۵ھ

مسلک اہل سنت والجماعت

سَتَفْتَرِقُ اُمَّتِیْ عَلٰی ثَلاَ ثَۃٍ وَّ سَبْعِیْنَ مِلَّۃً کُلُّھُمْ فِی النَّارِ اِلَّامِلَّۃً وَّاحِدَۃً قَالُوْا مَنْ ھِیَ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ قَالَ مَا اَنَا عَلَیْہِ وَ اَصْحَابِیْ (ترمذی) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت تہتر فرقوں میں تقسیم ہوگی سب دوزخ میں داخل ہوں گے صرف ایک فرقہ جنت میں جائے گا، صحابہ نے عرض کیا کہ وہ کونسا ہے اے رسول خدا آپؐ نے فرمایا جس عقیدے پر میں ہوں اور میرے اصحاب، اور ایک روایت میں ہے بہتر دوزخ میں ہوں گے اور ایک جنت میں اور یہی جماعت ہے، وَیَدُ اللّٰہِ عَلَی الْجَمَاعَۃِ وَمَنْ شَذَّ شَذَّ فِی النَّارِ اللہ تعالیٰ کی مدد جماعت وجمہور پر ہوتی ہے جو شخص اس سے علیحدہ ہوا وہ دوزخی ہے، اِتَّبِعُوْا السَّوَادَ الْاَعْظَمَ (ابن ماجہ) فرمایا کہ تم پیروی کرو بزرگ جماعت کی ورنہ شذوذ کا وبال دوزخ ہے۔

قرآن وحدیث کے نصوص سے جمہور صحابہؓ وتابعینؒ اور سلف صالحینؒ کی اتباع کی تاکید ثابت ہوتی ہے اور جمہور سلف صالحین صحابہؓ اور تابعینؒ کی مخالفت اور ان کے طریقے سے اعتزال وشذوذ ممنوع اور اس کی سزا دوزخ ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ کی توحید اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر دل وزبان سے ایمان لانے کے بعد ہر مسلمان پر لازم ہے کہ مذہب اہل سنت والجماعت کو خوب مضبوطی کے ساتھ پکڑ لے اور عمر بھر عقیدۂ اہل سنت والجماعت پر قائم رہے کیونکہ اہل سنت والجماعت ہی فرقۂ ناجیہ ہے جیسا کہ احادیث متذکرہ بالا سے واضح ہورہا ہے۔

شرح حدیث

حضرت مولانا بدر عالم صاحبؒ "مَا اَنَا عَلَیْہِ وَاَصْحَابِیْ" کی تحقیق میں تحریر

فرماتے ہیں: صحابہؓ کا سوال فرقہ ناجیہ کے متعلق تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاف جواب ''اَنَا وَ اَصْحَابِی'' ہونا چاہئے تھا یعنی وہ جماعت میں ہوں اور میرے صحابہ ہیں، بلا شبہ اس وقت فرقۂ ناجیہ کا مصداق یہی جماعت تھی اور اگر اس سے بڑھ کر کوئی آئین کلی بتانا مقصود تھا تو وہ کتاب وسنت ہے، بلکہ ''مَا اَنَا عَلَیْہِ وَ اَصْحَابِیْ'' کا حاصل بھی یہی ہے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کا طریقہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق کے سوا کوئی اور طریق نہیں تھا جس کے مستقل طور پر بیان کرنے کی ضرورت معلوم ہونی چاہئے۔

بے شک متبادر یہی تھا کہ جواب ''اَنَا وَ اَصْحَابِی'' ہوتا مگر یہاں سائل کا مقصود اس کے زمانے کی جماعت حق کا تعین نہ تھا، وہ دور فتن میں حق جماعت کی تعیین کا طالب تھا، اگر اسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کتاب وسنت کا ہی معیار بتاتے تو یہ جواب اس دور کے مناسب حال نہ ہوتا جس میں ہر باطل سے باطل فرقے کا دعویٰ یہی ہوتا ہے کہ وہی کتاب وسنت کا حامل ہے اس لئے یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ فیصلہ کن آئین بتانا چاہا ہے جو اس زمانے کے بھی مناسب حال ہو وہ صرف کتاب وسنت نہیں بلکہ اس کی وہ عملی تصویر ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہؓ کے سامنے بطریق اسوہ پیش فرمائی تھی اس لئے یہاں افراد واشخاص کی بحث چھوڑ کر ان اوصاف کو بتا دیا گیا ہے جو فرقۂ ناجیہ کی تعیین کیلئے ہمیشہ کیلئے کارآمد ہوں۔

اس جواب سے یہ بھی معلوم ہوا کہ دور فتن میں کچھ ایسا تعصب نمودار ہو جاتا ہے کہ اس زمانے کی کٹ حجتی ختم کرنے کیلئے صرف الفاظ کافی نہیں ہوتے، یہاں حقیقت ومجاز، عموم وخصوص کے احتمالات پیدا کر دینے کا سہارا باقی رہتا ہے اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دوٹوک عمل ہی وہ کھلی ہوئی شریعت ہے جس میں یہ احتمالات نہیں چلتے، اسی لئے اس دور فتن کا بنیادی مسئلہ اسی تفصیلی شریعت کا انکار ہوا کرتا ہے، قرآن کریم نے زیادہ لوگ حدیث کا انکار کرتے ہیں اور حدیث سے زیادہ فقہ کا، رہا یہ کہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ کی سنت کو یہاں مستقل حیثیت کیوں دی گئی ہے؟ تو اس کی وجہ بظاہر اس کامل اعتماد کا اظہار کرنا ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے صحابہؓ کے فہم پر حاصل تھا...... صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعض اعمال کی صورت گو دور سنت میں ہمیں نظر نہ آئے مگر مقاصد شریعت کے لحاظ سے اس کا عین شریعت کے مطابق ہونا ضروری ہے، لیکن دور فتن میں صحابہؓ کے متعلق یہ حسن ظن رہنا مشکل ہے اس لئے اس بحث کو ختم کرنے کیلئے ان کے طریق کو ایک مستقل حیثیت دے دی گئی ہے...... خود وحی الٰہی کا حضرت عمرؓ کی بار بار تصویب کرنا اس بات کی کھلی ضمانت تھی کہ آئندہ بھی ان کی اصابت رائے امت کو تسلیم ہونا چاہیئے۔ صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے زمانے میں ہوتے تو موجودہ بے احتیاطیوں کو دیکھ کر عورتوں کا مسجدوں میں آنا بند کر دیتے، اس اختلاف صورت اور اتحاد مقصد کے پیش نظر مناسب ہوا کہ "مَا اَنَا عَلَيْهِ" کے ساتھ ساتھ "اَصْحَابِیْ" کا لفظ اور اضافہ کر دیا جائے۔

حضرت مولانا سید بدر عالم مرحوم اور فرماتے ہیں: جماعت اور سواد اعظم سے وہی جماعت، سواد اعظم مراد ہے جو "مَا اَنَا عَلَيْهِ وَ اَصْحَابِیْ" یعنی کتاب وسنت کی متبع ہے، اگر ان ہر سہ الفاظ کا خلاصہ نکالو تو یہ ہوگا کہ اہل حق ہونے کی علامت یہ ہے کہ وہ جماعت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے پر ہو اور نہ صرف یہی بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ کے طریق کا بھی احترام کرنے والی ہو۔ اگر کوئی جماعت صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے کا احترام کرتی ہے لیکن صحابہؓ کے طریق کا احترام نہیں کرتی تو وہ ان الفاظ کی حدود سے باہر ہے، دور فتن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اصحابؓ کے مابین تفریق کا عقیدہ بھی ظاہر ہو چکا ہے، اسی اہمیت کے پیش نظر الفاظ بالا میں صحابہ کرامؓ کی سنت کو ایک مستقل حیثیت دے دی گئی ہے ورنہ جس طرح رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ خدا تعالیٰ کے طریق سے علیحدہ نہیں ٹھیک اسی طرح

صحابہؓ کی سنت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے علیحدہ نہیں اس لئے فرقۂ ناجیہ کی ایک بڑی علامت یہ ہے کہ وہ ان دونوں طریقوں کی جو درحقیقت ایک ہی ہیں اپنے اپنے مرتبے میں بزرگی اور احترام کی قائل ہو بلکہ اس پر گامزن بھی ہو۔ خوارج نے صرف سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو لیا صحابہؓ کی ایک جماعت کو کافر ٹھہرایا، یہی ان کے ناحق ہونے کی پہلی علامت تھی اور اسی کی طرف حضرت ابن عباسؓ نے بھی اپنے کلام میں اشارہ فرمایا تھا (ترجمان السنۃ ص ۸۵ ج اول)

اہل سنت کے امتیازات

مولانا محمد منظور نعمانیؒ نے بھی اہل سنت کی انہیں خصوصیات اور امتیازات کا تذکرہ تفصیل سے فرمایا ہے، تغیر وتبدل کے ساتھ مختصر طور پر ذیل میں ملاحظہ ہو:

اہل سنت کا امتیاز اور ان کی خصوصیت یہ ہے کہ مَا اَنَا عَلَیْهِ وَاَصْحَابِیْ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور صحابہ کرامؓ کے طریقے کو مضبوطی سے پکڑا ہے وہ اس کے مقابلے میں اپنی عقل ورائے کی اور دنیا کی قیل وقال کی پرواہ نہیں کرتے۔ بہرحال اہل سنت والجماعت اور ان دوسرے فرقوں کے درمیان عقائد اور خیالات میں جتنے بھی اختلافات ہیں وہ سب طرز فکر کے اسی بنیادی فرق کا نتیجہ ہیں۔

دوسرے فرقوں کا حال یہ ہے کہ وہ سنت کو اور جماعت صحابہؓ کو اتنی اہمیت نہیں دیتے، ان فرقوں میں سب سے پہلے پیدا ہونے والے دو فرقے خوارج اور شیعہ ہیں، شیعوں کی اگرچہ بہت سی شاخیں ہیں لیکن یہ بات قریباً سب میں مشترک ہے کہ دین کے معاملے میں صحابہ کرامؓ ان کے نزدیک قطعاً قابل اعتماد نہیں بلکہ ان کے اکثر فرقے تو جمہور صحابہؓ کو معاذ اللہ منافق اور مخرب دین سمجھتے ہیں، اور جو مقام سنت کا ہونا چاہئے وہ ان کے نزدیک ان کے ائمہ کے اقوال وافعال کا ہے بلکہ واقعۃً ان کے سارے مذہب کی بنیاد ان کے ائمہ کی روایات ہی پر ہے، اور خوارج کا حال یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ

کے اجتماعی مسلک اور اجماعی فیصلوں کا اتباع جس طرح اہل سنت ضروری سمجھتے ہیں وہ نہیں سمجھتے، گویا ان کے نزدیک یہ ہوسکتا ہے کہ دین کی کسی حقیقت کو اور قرآن وسنت کی کسی بات کو سمجھنے میں صحابہ کرامؓ کی پوری جماعت یا ان کی بڑی تعداد غلطی کر جائے اور بعد والے اس کو صحیح سمجھیں لیکن اہل سنت اس خیال کو گمراہی بلکہ سینکڑوں گمراہیوں کا سرچشمہ سمجھتے ہیں۔ دوسرے تمام فرقوں کے مقابلے میں اہل سنت والجماعت کا امتیاز اور ان کا شعار یہی ہے کہ وہ صحابۂ کرامؓ کے اجتماعی مسلک کو واجب الاتباع سمجھتے ہیں اور ان کا بنیادی اصول یہی ہے کہ دین کی جس حقیقت کو اور کتاب وسنت کی جس بات کو صحابۂ کرامؓ کی جماعت نے جس طرح سمجھا اور مانا اور ان کے درمیان اس میں اختلاف رائے نہیں ہوا اس کو اسی طرح سمجھنا اور ماننا ضروری ہے اور کسی کیلئے اس میں اختلاف رائے کی اور نئے سرے سے اس پر غور کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

الغرض اہل سنت والجماعت دین کی کسی حقیقت اور کسی مسئلے پر صحابۂ کرامؓ کے اجماع اور اتفاق کو فیصلہ کن چیز سمجھتے ہیں جس سے اختلاف کرنے کی ان کے نزدیک کسی کو گنجائش نہیں، اسی لئے ان کو اہل سنت کہا جاتا ہے کہ انہوں نے کتاب اللہ کے بعد سنت اور جماعت صحابہؓ کی دین میں اہمیت تسلیم کر لی ہے اور اپنے کو ان کا پابند بنا دیا ہے، مقصد یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کا خصوصی امتیاز یہ ہے کہ وہ قرآن مجید کو دین کی اصل واساس ماننے کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل کو اس کی شرح اور اس کے اجمال کی تفصیل سمجھتے ہیں اور جو چیزیں قرآن مجید میں بیان نہیں کی گئی ہیں اور سنت میں ان کا بیان ہے ان کے نزدیک وہ بھی واجب الاتباع اور جزو دین ہیں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حیثیت تسلیم کر لینے کے بعد وہ جماعت صحابہؓ کی یہ حیثیت بھی تسلیم کرتے ہیں کہ کتاب وسنت کا جو منشا انہوں نے سمجھا

اور جن امور پر ان کا اجماع ہو گیا وہ بھی واجب الاتباع ہیں اور کسی مسلمان کو حق نہیں ہے کہ ان کے اجتماعی مسلک اور اجماعی فیصلوں کے خلاف اپنی کوئی رائے رکھے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا مکتوب گرامی

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے ایک مکتوب گرامی میں جس کو ابوداؤد میں سند کے ساتھ بیان کیا ہے اہل سنت کے اس مسلک کی بڑی واضح ترجمانی فرمائی ہے، فرماتے ہیں:

وَلَئِنْ قُلْتُمْ لِمَ اَنْزَلَ اللّٰہُ اٰیَةَ کَذَا وَلِمَ قَالَ کَذَا؟ لَقَدْ قَرَأُوْا مِنْهُ مَا قَرَأْتُمْ وَ عَلِمُوْا مِنْ تَأْوِیْلِهٖ مَا جَهِلْتُمْ وَ قَالُوْا بَعْدَ ذٰلِکَ کُلِّهٖ بِکِتَابٍ وَّقَدْرٍ (ابوداؤد)

مطلب یہ ہے کہ اگر تم قرآن مجید کی بعض آیات کو اس کے خلاف پا رہے ہو اور اپنی دانست میں تم ان آیتوں کو مسئلۂ تقدیر کے خلاف سمجھتے ہو تو یہ تو سوچو کہ یہ سب آیتیں قرآن مجید میں صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے بھی پڑھی تھیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم و تربیت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض صحبت سے وہ قرآن کو تم سے بہتر سمجھنے والے تھے، اس کے باوجود اس مسئلۂ تقدیر کے قائل ہوئے پس اس سے تمہیں خود سمجھ لینا چاہیئے کہ تم ان آیتوں کا مطلب سمجھنے میں غلطی کھا رہے ہو۔

غرضیکہ اہل سنت والجماعت کا مسلک اور ان کا بنیادی اصول یہی ہے جو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے اس مکتوب میں بیان فرمایا ہے یعنی دین کے بارے میں جماعت صحابہؓ پر پورا اعتماد کرنا اور ان کے مقابلے میں اپنے علم وفہم کو ناقص اور نارسا سمجھتے ہوئے ان کے اجتماعی مسلک اور اجماعی فیصلوں کی پوری پوری تقلید کرنا، جمہور امت کا مسلک یہی رہا ہے اور یہی وہ صحیح مسلک ہے جس کو حدیث شریف میں مَااَنَا عَلَیْهِ وَاَصْحَابِیْ سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔

ایک گمراہ کن مغالطہ

بعض لوگ جن کی نظر میں سلف کی اتباع کی اتنی اہمیت نہیں ہے وہ کہا کرتے ہیں کہ اصل چیز بس قرآن وحدیث ہے اور دین میں ہم قرآن وحدیث کے سوا کسی چیز

کو سند نہیں مانتے۔ یہ بات صحیح ہے کہ اصل چیز دین کے بارے میں قرآن اور حدیث ہی ہیں لیکن یہ لوگ اس بات کو غلط معنی میں استعمال کرتے ہیں اور مغالطہ دیتے ہیں، گویا یہ کَلِمَةُ حَقٍ اُرِیْدَ بِهَا الْبَاطِلُ کیلئے استعمال کیا جارہا ہے، اصل بات یہ ہے کہ جو لوگ سلف صالحین کا اتباع نہیں چاہتے اور جن کو ان کے علم وفہم سے زیادہ اپنے علم وفہم پر اعتماد ہے وہ اپنی رائے اور اپنی سمجھ کا اتباع کرتے ہیں اور کتاب وسنت کا نام لے کر دوسروں کو بھی اسی کے اتباع کی دعوت دیتے ہیں۔ پس ہمارے اور ان کے طرز فکر اور طرز عمل میں فرق یہ نہیں ہے کہ وہ دین میں اصل سند کتاب وسنت کو قرار دیتے ہیں اور ہم سلف صالحین کو، بلکہ یہ ہے کہ ہم کتاب وسنت کا منشا متعین کرنے کے بارے میں سلف صالحین کے فہم وفکر کو زیادہ قابل اعتماد سمجھتے ہیں اور وہ اپنے خیالات اور اپنے فہم پر زیادہ بھروسہ کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ دوسرے لوگ بھی بجائے سلف کے ان کی تقلید کریں۔

خوارج کا قرآنی نعرہ اور حضرت علیؓ کا جواب

حضرت علیؓ کے دور خلافت کا مشہور واقعہ ہے کہ آپؓ خوارج کے مجمع کو سمجھانے کیلئے تشریف لے گئے، خوارج نے قرآن کا نعرہ لگایا کہ ہم بس کتاب اللہ کو مانیں گے جیسا کہ آج کل کے بہت سے گمراہ فرقے ایسا ہی نعرہ لگایا کرتے ہیں، حضرت علی المرتضیٰؓ نے قرآن مجید ہاتھ میں لے کر اس کو اوپر اٹھایا اور فرمایا اَیُّهَا الْمُصْحَفُ حَدِّثْ اَیُّهَا الْمُصْحَفُ حَدِّثْ یعنی اے قرآن بول بار بار یہی فرمایا پھر کچھ دیر خاموش رہ کر خوارج سے مخاطب ہو کر فرمایا تم نے دیکھ لیا کہ قرآن میرے کہنے سے بھی نہیں بولا، گویا اس تدبیر سے انہیں بتلایا کہ قرآن کی پیروی کی صورت یہی ہے کہ جو قرآن کو سمجھنے والے ہیں وہ جو کچھ قرآن سے سمجھ کر بتلائیں اس کی پیروی کی جائے، کتاب وسنت بولتے ہوئے انسان تو نہیں ہیں کہ ہم ان سے کوئی سوال کریں اور وہ ہم کو ہماری زبان میں جواب دے دیں، اس کے بعد حضرت علیؓ نے فرمایا احمقو! جن

لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست قرآن کو اور دین کو حاصل کیا کیا تم سمجھتے ہو کہ تم ان سے زیادہ قرآن کو اور دین کو جاننے والے ہو؟ پھر آپ نے ان کے خیالات وشبہات کا تفصیلی رد کیا۔

ہمارے زمانے کے نئے فرقوں کی ذہنیت

مولانا منظور نعمانیؒ لکھتے ہیں: اس واقعہ سے مجھے صرف یہ بتلانا تھا کہ ہمارے اس زمانے کے جو لوگ اور جو نئے فرقے اتباع سلف کے اصول کے قائل نہیں اور کہتے ہیں کہ ہم صرف کتاب وسنت کو مانتے ہیں دراصل ان کی ذہنیت بالکل وہی ہے جو ان خوارج کی تھی اور وہ لوگوں کو سلف کے اتباع سے توڑ کر اپنے متبعین میں داخل کرنا چاہتے ہیں اور جو سادہ لوح ان کی بات مانتے ہیں وہ درحقیقت سلف صالحین کے اتباع سے آزاد ہو کر خود ان کے متبع اور مقتدی بن جاتے ہیں اور اسی سے امت میں نئے نئے فرقے اور نئے نئے گروہ پیدا ہوتے ہیں۔ بہرحال دین کے بارے میں سلف صالحین پر اعتماد اور ان کا اتباع ہمارے نزدیک نہایت ضروری ہے اور اسی میں تمام مسلمانوں کے دین اور ایمان کی حفاظت ہے (دین وشریعت ص ۱۳۶)

ایک استدلال کا جواب

قبر میں عود روح کی وجہ سے حیات کو نص قرآنی کے خلاف سمجھنا بھی سلف صالحین کی اتباع سے آزاد ہو کر اظہار خیال کی ایک مثال ہے، بعض لوگوں نے علامہ ابن حزم کی اتباع میں آیت کریمہ اَللّٰہُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حِیْنَ مَوْتِھَا وَالَّتِیْ لَمْ تَمُتْ فِیْ مَنَامِھَا فَیُمْسِکُ الَّتِیْ قَضٰی عَلَیْھَا الْمَوْتَ وَیُرْسِلُ الْاُخْرٰی اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی (اللہ قبض کر لیتا ہے جانوں کو ان کی موت کے وقت اور ان جانوں کو قبض کرتا ہے جو نہیں مرتیں اپنی نیند میں سو روک لیتا ہے ان جانوں کو جن کی موت کا فیصلہ کرتا ہے اور دوسری جانوں کو مقرر وقت تک چھوڑ دیتا ہے) سے ثابت کیا ہے کہ اس نص قرآنی سے ثابت ہوا کہ وہ تمام ارواح

جن کا ذکر ہم نے کیا ہے قیامت سے پہلے جسم کی طرف نہیں لوٹتیں (کتاب الروح ص ۵۱)

حافظ ابن قیمؒ علامہ ابن حزمؒ کے اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں: فَاِمْسَاکُہٗ سُبْحَانَہُ الَّتِیْ قَضٰی عَلَیْھَا الْمَوْتَ لَایُنَافِیْ رَدَّھَا اِلٰی جَسَدِھَا الْمَیِّتِ فِیْ وَقْتٍ مَّا رَدًّا عَارِضًا لَا یُوْجِبُ لَہُ الْحَیٰوۃَ الْمَعْھُوْدَۃَ فِی الدُّنْیَا وَاِذَا کَانَ النَّائِمُ رُوْحُہٗ فِیْ جَسَدِہٖ وَھُوَ حَیٌّ وَ حَیٰوتُہٗ غَیْرُ حَیَاۃِ الْمُسْتَیْقِظِ فَاِنَّ النَّوْمَ شَقِیْقُ الْمَوْتِ فَھٰکَذَا الْمَیِّتُ اِذَا اُعِیْدَتْ رُوْحُہٗ اِلٰی جَسَدِہٖ کَانَ لَہٗ حَالٌ مُتَوَسِّطٌ بَیْنَ الْحَیِّ وَ بَیْنَ الْمَیِّتِ الَّذِیْ لَمْ تُرَدَّ رُوْحُہٗ اِلٰی بَدَنِہٖ کَحَالِ النَّائِمِ الْمُتَوَسِّطِ بَیْنَ الْحَیِّ وَالْمَیِّتِ فَتَأَمَّلْ ھٰذَا یُزِیْحُ عَنْکَ اِشْکَالَاتٍ کَثِیْرَۃٍ (کتاب الروح ص ۵۳)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کا ان جانوں کو روکنا جن پر موت کا فیصلہ کر چکا ہوتا ہے اس کے منافی نہیں کہ ارواح کو بے جان جسم کی طرف کسی وقت عارضی طور پر ایسے طریقہ پر لوٹا دے جس سے دنیا کی معہودہ زندگی ثابت نہ ہو جیسا کہ سونے والا شخص کہ اس کی روح اس کے جسم میں ہوتی ہے اور وہ زندہ ہوتا ہے مگر اس کی حیات بیدار آدمی کی حیات کے غیر ہوتی ہے کیونکہ نیند موت کی بہن ہے، اسی طرح مردہ کا معاملہ ہے کہ جب روح اس کے جسم کی طرف لوٹائی جاتی ہے تو اس کا حال زندہ اور ایسے مردہ کے حال کے درمیان ہوتا ہے جس کی طرف روح نہ لوٹائی گئی ہو جیسا کہ سونے والے کا حال زندہ اور مردہ کے درمیان ہوتا ہے، اس مثال میں خوب غور کرو اس سے تمہارے بہت سے اشکالات رفع ہو جائیں گے۔

مفسرین کرام کی تصریح کے مطابق موت میں ارواح کو روک لینے کا مطلب یہ ہے کہ ارواح ابدان میں تدبیر و تصرف نہیں کرتیں اور ان کو تدبیر و تصرف سے روک دیا جاتا ہے مثلاً یہ کہ بدن میں خون کا دورہ ہو، سانس چلے، کھانا ہضم ہو، نبضیں چلیں، بدن کا نشو و نما ہو مثلاً بال بڑھیں، ناخن بڑھیں جیسا کہ دنیا میں یہ کارروائی ہوتی تھی، چنانچہ علامہ آلوسیؒ "اللہ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حِیْنَ مَوْتِھَا" کی تفسیر میں لکھتے ہیں: اَیْ یَقْبِضُھَا

عَنِ الْاَ بْدَانِ بِاَنْ یَّقْطَعَ تَعَلُّقَهَا تَعَلُّقَ التَّصَرُّفِ فِیْهَا عَنْهَا (روح المعانی ج ۲۴ ص ۷)
یعنی اللہ تعالیٰ ارواح کو ابدان سے قبض کرتا ہے بایں طور کہ ابدان میں ارواح کے تصرف کا تعلق باقی نہیں رہتا۔

اس عبارت میں "تَعَلُّقَ التَّصَرُّفِ فِیْهَا عَنْهَا" کے الفاظ صاف طور پر اس حقیقت کو واضح کررہے ہیں کہ موت میں ارواح کا ابدان سے تصرف کا تعلق باقی نہیں رہتا، جب موت میں امساک ارواح کا مطلب یہ ہے کہ ارواح کو ابدان میں تصرف کرنے سے روک دیا جاتا ہے تو اب تصرف فی الابدان اور دنیا کی حیات معہودہ ثابت کرنے کیلئے عود روح تو امساک کے خلاف ہوگا، مگر روح کا اس طرح بدن کی طرف عود کرنا جس سے دنیا کی حیات معہودہ ثابت نہ ہو اور بدن میں تدبیر وتصرف بھی حاصل نہ ہو ایسا عود امساک ارواح کے خلاف نہیں ہے اور قبر میں جو عود روح احادیث صحیحہ سے ثابت ہے وہ ایسا ہی ہے جس سے تصرف وتدبیر بدن میں حاصل نہیں ہوتا اس لئے وہ امساک ارواح کے خلاف نہیں ہے اور اس کے امساک ارواح کے یہ معنی نہ لئے جائیں اور مفسرین کے بیان کردہ اس مطلب کو تسلیم نہ کیا جائے اور امساک ارواح سے یہ مراد ہو کہ ارواح کو اس طرح روک لیا جاتا ہے کہ وہ کسی طرح سے بھی حرکت وغیرہ نہیں کرتیں اور کسی ایک مقام میں محبوس وبند کردی جاتی ہیں تو یہ مطلب ان تمام احادیث صحیحہ کے خلاف ہوگا جن میں ارواح کا موت کے بعد جنت میں چلنا، پھرنا، سیر کرنا وغیرہ ثابت ہوتا ہے اور آیت مبارکہ میں ارسال سے چونکہ ارواح کا دوبارہ ابدان میں آکر تصرف کرنا مراد ہے اور امساک کا اسی ارسال کے مقابلہ میں بیان فرمایا گیا ہے اس لئے لامحالہ امساک سے ایسے ارسال کی نفی ہوگی جس میں تصرف فی البدن پایا جائے اور "فَیُمْسِکُ" میں امساک بمقابلہ ارسال مذکور ہونے سے ثابت ہوگیا کہ یہ امساک عود روح فی الجسد اور عالم قبر میں فی الجملہ حیات حاصل ہونے کے مخالف اور

معارض نہیں ہے جس کا ثبوت احادیث صحیحہ سے ہو رہا ہے۔ بہر حال قرآن کریم کی اس آیت اور عود روح کی احادیث میں کسی قسم کا تعارض نہیں ہے اور نہ ہی یہ آیت اس بارہ میں نص صریح ہے کہ عالم قبر میں روح کا اعادہ کسی قسم کا بھی نہ ہوگا۔

حضرت تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: پھر (اس معطل کرنے کے بعد) ان جانوں کو تو (تصرف فی الابدان کی طرف عود کرنے سے) روک لیتا ہے جن پر موت کا حکم فرما چکا ہے اور باقی جانوں کو (جو کہ نوم میں معطل ہوگئی تھیں اور ابھی ان کی موت کا وقت نہیں آیا) ایک میعاد معین (یعنی مدت عمر) تک کیلئے رہا کر دیتا ہے (کہ جاگ کر پھر بدستور ابدان میں تصرف کرنے لگتی ہیں) (بیان القرآن ج ۱۰ ص ۲۵)

الغرض اس آیت کریمہ سے حیات فی القبر کی اس نوع کا رد اور اِعَادۃُ الرُّوحِ اِلَی الْجَسَدِ کے اس مفہوم کا ابطال جس کے جمہور مثبت ہیں اور روح کا جسم سے قبر میں ایسا تعلق جس سے دنیوی حیات معہودہ تو ثابت نہ ہو مگر عند القبر سماع اور قبر کی راحت و تکلیف وغیرہ کا ادراک ہو سکے اس آیت سے اس کی نفی کسی طرح بھی نہیں ہوتی مگر آج کل بعض لوگ اس آیت سے عود روح الی الجسد اور حیات فی القبر کی احادیث کا رد کرنا چاہتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں ہے جیسا کہ اوپر تفصیل سے گزرا۔ اور یہ بھی ثابت ہوا کہ حیات فی القبر کا اس آیت سے انکار ایسے ہی لوگوں نے کیا ہے جو عذاب قبر کا انکار کرتے ہیں اس زمانے میں جو لوگ اس آیت سے اعادۂ روح کا انکار کر کے حیات فی القبر کا انکار کر رہے ہیں وہ انہیں لوگوں کی روش پر چل رہے ہیں جو عذاب قبر کا انکار کرتے ہیں۔

اس تفصیل سے مقصد یہ ہے کہ قرآن وحدیث کے مطلب اور معنی سمجھنے اور ان کے مفہوم و مراد کے متعین کرنے میں حضرات سلف صالحین کے فہم پر اعتماد کرنا ضروری ہے اس کے بغیر قرآن وسنت کے صحیح معنی اور مراد کو صرف اپنے فہم و علم کی بنیاد پر سمجھنا درست نہیں۔

حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ ایک مقام پر ارشاد فرماتے ہیں:

سعادت آثار آنچہ بر ما و شما لازم است تصحیح عقائد بمقتضائے کتاب و سنت بر نہجیکہ علماء اہل حق شکر اللہ سعیہم از کتاب و سنت آں عقائد را فہمیدہ اند و از آنجا اخذ کردہ چہ فہمیدن ما و شما از حیز اعتبار ساقط است اگر موافق افہام ایں بزرگواراں نباشد زیرا کہ ہر مبتدع وضال احکام باطلہ خود را از کتاب و سنت فہمد و از اں جا اخذ می نماید و الحال انه لا یغنی من الحق شیئا (مکتوبات دفتر اول حصہ سوم ص ۳۲ مکتوب نمبر ۱۵۷ طبع امرتسر)

ترجمہ: اے نیک بخت جو چیز ہم پر اور تم پر لازم ہے وہ کتاب و سنت کے مطابق عقائد کی اصلاح کرنا ہے مگر اس طریقہ پر کہ علماء اہل حق نے اللہ تعالیٰ ان کی کوششوں کو بار آور کرے کتاب و سنت سے ان کو سمجھا ہے اور ان سے اخذ کیا ہے کیونکہ ہمارا اور تمہارا سمجھنا اگر ان بزرگوں کے فہم کے مطابق نہ ہو اعتبار کے مقام سے ساقط ہے کیونکہ ہر بدعتی اور گمراہ اپنے باطل احکام کو کتاب و سنت ہی سے سمجھتا ہے اور وہیں سے اخذ کرتا ہے حالانکہ اس کا یہ سمجھنا حق کی کسی چیز سے مستغنی نہیں کرتا۔

حضرت مجدد صاحبؒ بایں ہمہ کمالات علمی و عملی اور علوشان کے صاف طور پر فرما رہے ہیں کہ ہمارا اور تمہارا سمجھنا اگر علماء حق کی سمجھ کے مطابق نہ ہو تو وہ اعتبار و اعتماد کے ہرگز لائق نہیں، تو آج اس زمانے میں کسی اور کا کیا مقام ہے کہ جس کی سمجھ بزرگان سلف کی سمجھ سے زیادہ قابل اعتبار و اعتماد ہو سکے۔ دوسری بات حضرت مجدد علیہ الرحمۃ کی عبارت سے یہ واضح ہوئی کہ کسی شخص یا فرقے کا کتاب و سنت سے استدلال کرنا ضروری نہیں کہ وہ قابل اعتبار ہی ہو اور صرف قرآن و سنت کا نعرہ اس کے حق پر ہونے کی ضمانت نہیں ہوتا چونکہ ہر بدعتی اور گمراہ فرقہ اپنے باطل عقائد و نظریات کو بزعم خود کتاب و سنت سے ہی سمجھتا اور وہاں ہی سے حاصل کرتا ہے، اس لئے سلف صالحین کی تفسیر و تشریح کے خلاف قرآن و سنت سے استدلال ضرور مغالطہ پر مبنی ہو گا اور گمراہ و باطل فرقوں کی پیروی ہو گی۔

حضرت علامہ ابن عبد الہادیؒ ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ: وَلَا یَجُوْزُ اِحْدَاثُ تَاوِیْلٍ فِیْ اٰیَۃٍ وَسُنَّۃٍ لَمْ یَکُنْ عَلٰی عَھْدِ السَّلَفِ وَلَا عَرَفُوْہُ وَلَا بَیَّنُوْہُ لِلْاُمَّۃِ فَاِنَّ ھٰذَا یَتَضَمَّنُ اَنَّھُمْ جَھِلُوْا الْحَقَّ فِیْ ھٰذَا وَضَلُّوْا عَنْہُ وَاھْتَدٰی اِلَیْہِ ھٰذَا الْمُعْتَرِضُ الْمُتَاَخِّرُ فَکَیْفَ اِذَا کَانَ تَاوِیْلُہٗ یُخَالِفُ تَاوِیْلَھُمْ وَیُنَاقِضُہٗ وَبُطْلَانُ ھٰذَا التَّاوِیْلِ اَظْھَرُ مِنْ اَنْ یُّطْنَبَ فِیْ رَدِّہٖ الخ (الصارم المنکی ص ۲۷۴ طبع مصر) ترجمہ: جائز نہیں کہ کسی آیت یا حدیث کا کوئی ایسا معنی اور تاویل کی جائے جو حضرات سلف کے زمانے میں نہ کی گئی ہو اور نہ انہوں نے وہ تاویل سمجھی ہو اور نہ امت کے سامنے بیان کی ہو کیونکہ یہ اس بات کو متضمن ہے کہ سلف اس میں حق سے جاہل رہے اور اس سے بہک گئے اور یہ پیچھے آنے والا معترض اس کی تہہ کو پہنچ گیا خصوصاً جبکہ متاخر کی تاویل سلف کی تاویل کے خلاف اور اس کے برعکس ہو پھر کیونکر وہ قبول کی جاسکتی ہے اور اس تاویل کا بطلان ایسا ظاہر ہے کہ اس کے رد کیلئے کسی بسط کی بھی ضرورت نہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ جس آیت کریمہ یا حدیث شریف کا جو مطلب اور معنی حضرات سلف صالحین نے نہ سمجھا اور نہ کیا ہو اور متاخرین میں سے کسی نے سمجھا اور کیا ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں اور وہ مطلب و معنی یقیناً مردود ہے۔

حضرت عزیر علیہ السلام وغیرہ کے واقعات سے استدلال

حضرت عزیر علیہ السلام سے متعلق قرآن کریم کے مضمون سے حضرات سلف صالحین نے سماع موتی کی نفی پر استدلال نہیں کیا، اسی طرح اصحاب کہف کے واقعہ اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے واقعۂ وفات سے بھی سلف صالحین میں سے کسی نے عدم سماع انبیاء علیہم السلام پر استدلال نہیں کیا اور واقعۃً ان واقعات کو عدم سماع موتی خصوصاً عدم سماع انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ یہ واقعات قرآن کریم میں سلف خلف سب نے پڑھے پڑھائے اور ان آیات کی تفسیریں اور تشریحیں لکھیں

مگر کسی نے بھی ان سے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے عدم سماع عند القبر پر استدلال نہیں کیا، اب جو شخص ان سے یہ استدلال کرے وہ باطل و مردود ہے اور بقول علامہ ابن عبدالہادیؒ اس کے رد کیلئے کسی بسط کی ضرورت نہیں ہے، قرآن کریم میں ان واقعات کے ہوتے ہوئے سبھی حضرات عند القبر سماع انبیاء علیہم السلام کے قائل تھے۔

حضرت عزیر علیہ السلام کے واقعہ سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ قبر اور برزخ کی زندگی میں زمانے کے کم وبیش گزرنے کا احساس نہیں ہوتا، ویسے بھی عام طور پر اس دنیوی زندگی میں بھی خوشی اور غمی کی حالت میں وقت اور زمانے کی طرف توجہ اور التفات نہیں رہتا اور اس کی صحیح تعیین اور تحدید نہیں ہو پاتی، غمی کی حالت کا زمانہ دراز اور خوشی کے وقت کا زمانہ چھوٹا محسوس ہوتا ہے اس لئے اگر حضرت عزیر علیہ السلام نے برزخ کی خوشی والی سو سالہ حالت کو ایک دن یا اس سے کم سے تعبیر فرمایا ہے تو محل تعجب نہیں ہونا چاہئے اور نہ اس سے یہ سمجھنا چاہئے کہ حضرت عزیر علیہ السلام کو اس حالت میں کسی بات کا سماع حاصل نہیں تھا کیونکہ زمانے کی مدت معلوم نہ ہونے اور عدم سماع میں کوئی ملازمہ نہیں ہے کہ عدم علم عدم سماع کو مستلزم ہو اور تعیین مدت کا علم نہ ہونے سے عدم سماع ثابت ہو جائے۔ حضرت عزیر علیہ السلام کے جواب لَبِثْتُ یَوْمًا اَوْ بَعْضَ یَوْمٍ سے واضح ہے کہ آنحضرتؑ کو اپنے لبث اور قیام کا علم تھا البتہ مدت لبث کی صحیح تعیین کا احساس نہیں تھا تو پھر اس جواب سے مطلقاً نفی علم کو کیسے ثابت کیا جا سکتا ہے؟ اور یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ عزیر علیہ السلام کو اپنے رہنے کا علم ہی نہیں تھا؟ حالانکہ لَبِثْتُ فرما کر اپنے رہنے کے علم کو تو وہ ثابت فرما رہے ہیں البتہ وقت کی تعیین اور مدت قیام کا صحیح تخمینہ نہیں ہو سکا اور سو سالہ مدت ان کو ایک دن یا اس سے بھی کم محسوس ہوئی اس لئے کَمْ لَبِثْتَ سے وقت کی تعیین اور مدت لبث کے سوال و جواب میں اپنے احساس کے مطابق لَبِثْتُ یَوْمًا اَوْ بَعْضَ یَوْمٍ فرما دیا گیا کیونکہ کَمْ لَبِثْتَ سے زمانہ کی توقیت و تعیین دریافت فرمائی گئی تھی،

لَبِثْتَ اور لَبِثْتُ کا فاعل اگر چہ حضرت عزیر علیہ السلام ہیں اور فعل اپنے فاعل کی صفت ہوتا ہے اور اپنی صفات کا علم حضوری ہوتا ہے (الشہاب از قاضی شمس الدین صاحب) مگر زمانہ اور وقت نہ تو انسان کے ذاتی حالات میں داخل ہے اور نہ صفات میں بلکہ ظرف ہے اور الگ مقولہ ہے لہٰذا لَبِثْتُ میں ٹھہرنا تو حضرت عزیر علیہ السلام کی صفت ہے مگر ٹھہرنے کا زمانہ اور وقت ظرف ہے صفت الگ مقولہ سے ہے اور ظرف الگ مقولہ سے ہے دونوں کو خلط ملط نہیں کرنا چاہئے (الشہاب المبین مولانا سرفراز صاحب)

حاصل یہ ہے کہ لبث اور قیام کا علم تو صفت ہونے کی وجہ سے حضوری تھا اس کو لَبِثْتُ سے بتلا دیا گیا مگر مدت لبث اور وقت قیام کا علم حضوری نہیں تھا اس لئے اس کی تعیین و توقیت نہیں ہو سکی کیونکہ زمانہ اور وقت صفت نہیں ہے کہ اس کا علم حضوری ہوتا بلکہ ظرف اور الگ مقولہ ہے، خلاصہ یہ ہے کہ لبث اور مدت لبث دو الگ الگ مقولہ ہیں، مدت لبث کے عدم علم سے علم لبث کی نفی لازم نہیں آتی فَافْهَمْ وَلَا تَكُنْ مِّنَ الْقَاصِرِيْنَ۔

حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن قدس سرہ واقعۂ عزیرؑ کے فائدہ میں تحریر فرماتے ہیں ”سو برس تک اسی حال میں رہے اور کسی نے نہ ان کو وہاں آکر دیکھا نہ ان کو خبر ہوئی“ (فوائد القرآن ص ۵۵) جب اس سو سالہ مدت لبث اور قیام فی البرزخ میں ”کسی نے نہ ان کو وہاں آکر دیکھا نہ ان کو خبر ہوئی“ تو پھر کسی کلام و سلام کے سماع عند القبر سے اس واقعہ کو کیا تعلق باقی رہا؟۔ نیز حضرت حکیم الامت تھانویؒ اس واقعہ کے سلسلہ میں لکھتے ہیں: رہی یہ بات کہ جب دوسروں نے دیکھا نہیں تو لوگوں کیلئے نمونۂ قدرت کس طرح ہوگا؟ وجہ اس کی یہ ہے کہ قرائن خارجیہ قطعیہ سے ان کا صدق بیان لوگوں کو بطور علم ضروری کے معلوم ہو جاوے گا جیسا کہ خود ان کو ایسے ہی قرائن سے اپنا مردہ رہنا مدت طویلہ تک معلوم ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم (بیان القرآن ج ا ص ۱۵۵) اس سے بھی معلوم ہوا کہ نہ کوئی ان کے پاس گیا اور نہ ان کو کسی نے دیکھا۔

جواہر القرآن میں اس واقعہ سے جو عدم سماع موتی پر استدلال کیا ہے وہ درست نہیں ہے مؤلف جواہر القرآن لکھتے ہیں:

''یہ محض ان کا اندازہ اور تخمینہ تھا سو سال کا عرصہ انہیں یک روزہ خواب کی طرح معلوم ہوا، اس سے معلوم ہوا کہ حالت موت میں یہ جلیل القدر پیغمبر علیہ السلام اختلاف لیل ونہار اور انقلابات زمانہ سے بالکل بے خبر تھا، اگر انہیں ان چیزوں کا احساس ہوتا تو مدت کا وہ یہ تخمینہ بیان نہ کرتے بلکہ ان کو پوری مدت کا ٹھیک ٹھیک علم ہوتا، اس واقعہ سے سماع موتی کی نفی ہوتی ہے کیونکہ حضرت عزیر علیہ السلام دنیا میں ہونے والے تمام انقلابات سے بے خبر تھے، سو سال کے عرصہ میں نہ تو رات دن کے اختلاف کا ان کو پتہ چلا اور نہ ہی بیرونی آوازیں سنائی دیں'' (جواہر القرآن ج ا ص ۱۲۷)

اس واقعہ میں اگر بالفرض یہ ثابت بھی کر دیا جائے کہ حضرت عزیرؑ کو بیرونی آوازیں نہیں سنائی دی گئیں تو بھی اس خاص واقعہ کو سماع موتی کی نفی کیلئے بطور قاعدہ کلیہ کے پیش کرنا درست نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ حضرت عزیرؑ کی یہ موت ایسی معتاد موت نہیں تھی جو عمر کے پورا ہو جانے کے بعد آیا کرتی ہے اور اس کے بعد دنیا میں دوبارہ زندگی نہیں دی جایا کرتی بلکہ غیر معتاد طریقہ پر عام اموات کے برخلاف ان پر یہ موت وارد کی گئی تھی اس لئے عام موتی کو اس خاص میت پر قیاس کر کے عدم سماع موتی پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہوسکتا بلکہ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے اور اختلاف لیل ونہار اور انقلابات زمانہ سے بے خبر رہنے کی وجہ سے عدم سماع پر استدلال کرنا تو بالکل ہی غیر متعلق اور غلط ہے اس لئے کہ یہ امور مسموعات میں سے نہیں ہیں جن کے سماع میت میں اختلاف اور گفتگو ہے، غیر مسموعات کے عدم علم اور بے خبر رہنے سے مسموعات کے نہ سننے پر استدلال نہیں کیا جاسکتا اس واقعہ سے حضرت عزیر علیہ السلام کے علم غیب کی تو نفی ہوتی ہے کہ ان کو اپنی موت کے بعد اختلاف لیل ونہار اور انقلابات زمانہ کا علم نہیں ہوا اور

اس لئے وہ مدت کا تخمینہ صحیح طور پر نہیں کر سکے مگر اس واقعہ سے سماع کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ حالت موت میں ان سے سلام کلام اور اس کے نہ سننے کا یہاں کوئی ذکر نہیں ہے۔

اس واقعہ سے جو کچھ ثابت ہوا وہ یہ ہے کہ برزخ میں رہنے کی مدت کا احساس نہیں ہوتا اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وقت کتنا گزرا جیسا کہ حضرت تھانویؒ اس واقعہ کے فوائد میں لکھتے ہیں "پانچویں بعد بعث کے برزخ میں رہنے کی مدت معلوم نہ ہونا (اِلیٰ اَنْ قَالَ) اور پانچویں امر کی نظیر ان کا جواب میں یَوْمًا اَوْ بَعْضَ یَوْمٍ کہنا ہے جیسا بعینہ یہی جواب بعض اہل محشر دیں گے" (بیان القرآن ج ۱ ص ۱۵۵) اس عبارت سے واضح ہوا کہ برزخ کی مدت معلوم نہیں ہوتی۔ اس واقعہ سے متعلق مزید بحث ہدایۃ الحیران فی جواہر القرآن میں طلباء اور علماء کیلئے قابل ملاحظہ ہے وہاں ملاحظہ فرما لیا جائے (جو آگے آ رہی ہے)

واقعۂ اصحاب کہف سے استدلال کی حقیقت

اسی طرح واقعۂ اصحاب کہف سے بھی عدم سماع موتی کا مسئلہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا، اس واقعہ سے صرف اس قدر ثابت ہے کہ ان کو نیند میں اپنے رہنے کی مدت اور زمانہ معلوم نہ تھا، اس سے کس طرح ثابت ہوا کہ وہ سنتے بھی نہیں تھے؟ پھر مردے کا سونے والے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ نیند میں عام طور پر ادراک وشعور ایک گونہ معطل ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ نیند کی حالت میں طلاق وعتاق وغیرہ کسی چیز کا اعتبار نہیں ہوتا اور قبر میں اعادۂ روح کے بعد میت کا معاملہ برعکس ہوتا ہے، میت میں ادراک وشعور اور علم باقاعدہ ہوتا ہے اور اسی بناء پر نکیرین سوال کرتے ہیں اور مردہ اس کا جواب دیتا ہے تو اس کے جواب کا اعتبار ہوتا ہے (از سماع موتی ص ۳۲۲)

سید عبدالشکور ترمذی عفی عنہ
خادم مدرسہ عربیہ حقانیہ ساہیوال ضلع سرگودھا
۵ رمضان المبارک ۱۴۰۴ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ هَدٰىنَا لِهٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِیَ لَوْلَآ اَنْ هَدٰىنَا اللّٰهُ (القرآن)

اللہ کا لاکھ لاکھ احسان

ہے کہ جس نے ہمیں اس مقام تک پہنچایا

اور ہماری کبھی (یہاں تک) رسائی نہ ہوتی اگر اللہ تعالیٰ ہم کو نہ پہنچاتے (بیان القرآن)

هدایة الحیران

فی

جواهر القرآن

مؤلفہ

فقیہ العصر حضرت مولانا

مفتی سیّد عبد الشکور ترمذی قدس سرہٗ

بانی جامعہ حقانیہ ساہیوال (سرگودھا)

ابن فقیہ الامت حضرت مولانا مفتی عبد الکریم گمتھلوی سابق مفتی خانقاہ امدادیہ اشرفیہ تھانہ بھون

تلمیذ رشید شیخ العرب والعجم حضرت مولانا حسین احمد مدنی نور اللہ مرقدہٗ

تلمیذ شیخ الاسلام حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی نور اللہ مرقدہٗ و مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع دیوبندی رحمۃ اللہ علیہ

کتاب ہدایۃ الحیران فی جواہر القرآن میں بڑی تحقیق اور جستجو سے قرآن کریم، احادیث صحیحہ اور ائمۂ اہل سنت والجماعت خصوصاً اکابر علماء دیوبند رحمہم اللہ کی تحقیقات کی روشنی میں تفسیر جواہر القرآن مؤلفہ مولانا غلام اللہ خان صاحب سابق مہتمم مدرسہ تعلیم القرآن راولپنڈی کے ان مقامات پر پوری تہذیب وشائستگی سے گرفت کی گئی ہے اور نہایت متانت وسنجیدگی کے ساتھ ان کا خلاف حق وتحقیق ہونا بادلیل ثابت کیا گیا ہے جن میں مؤلف جواہر القرآن موصوفؒ نے اہل سنت والجماعت اکابر علماء دیوبندؒ کی تحقیقات کے خلاف راہ اختیار کی ہے اور جادۂ مستقیمہ سلف صالحین کے نقش قدم سے انحراف کیا ہے، علاوہ ازیں یہ کتاب متعدد ابحاث لطیفہ اور نکات دقیقہ پر مشتمل اور بعض ایسے افادات علمیہ پر حاوی ہے جو دیکھنے سے ہی تعلق رکھتے ہیں، وَاللہُ یَقُوْلُ الْحَقَّ وَھُوَ یَھْدِی السَّبِیْلَ۔

انتساب

احقر اپنی اس ناچیز سعی اور حقیر محنت کو مفسر جلیل، محدث نبیل، الشیخ الفقیہ، حضرۃ العلام مرشدنا ومولانا ظفر احمد صاحب عثمانی تھانوی دامت برکاتہم، مصنف اعلاء السنن واحکام القرآن وغیرہ، شیخ الحدیث دار العلوم الاسلامیہ ٹنڈو الہ یار ضلع حیدر آباد جن کے حکم اور ایماء سے یہ حقیر پر تقصیر اس علمی خدمت کو بجالایا اور جن کے فیض روحانی اور توجہات عالیہ سے اس کے لائق ہوا، کے نام نامی اور اسم گرامی کی طرف منسوب کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہے ؎

سوئے دریا تحفہ آوردم صدف گر قبول افتد زہے عز وشرف

اُهْدِیْ لِمَجْلِسِهِ الْكَرِيْمِ وَاِنَّمَا اُهْدِیْ لَهٗ مَاحزْتُ مِنْ نُعَمَائِهٖ

كَالْبَحْرِ يُمْطِرُهُ السَّمَاءُ وَمَا لَهٗ فَضْلٌ عَلَيْهِ فَاِنَّهٗ مِنْ مَّائِهٖ

(مؤلف)

اعتذار

اس رسالہ میں درج شدہ عربی عبارات کا ابتداء میں اردو ترجمہ نہیں کیا گیا تھا کیونکہ اس کا روئے سخن زیادہ تر طلبۂ علوم عربیہ کی طرف ہے اور ان کو ترجمہ کی ضرورت نہیں ہے، لیکن جب یہ رسالہ کتابت کیلئے کاتب کے سپرد کیا جارہا تھا تو بعض احباب نے اصرار کیا کہ عربی عبارات کا اردو ترجمہ کردیا جائے تاکہ علوم عربیہ سے ناواقف حضرات بھی اس سے منتفع اور مستفید ہوسکیں، مگر اس وقت یہ احقر چونکہ ''اشرف البیان فی علوم القرآن'' کی ترتیب وتالیف کا کام شروع کر چکا تھا اس کام کے ساتھ دوسری طرف متوجہ ہونا اور کسی دوسرے کام کیلئے وقت کا نکالنا میرے جیسے کم ہمت کیلئے سخت مشکل تھا، اس لئے تمام عبارات کا ترجمہ تو نہیں ہوسکا مگر بوجہ اصرار مذکور فرصت کے چند لمحات میں بعجلت تمام اکثر ضروری عبارات پر اعراب لگا کر ان کا سادہ ترجمہ کردیا گیا ہے اور ترجمہ میں صرف اس بات کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ ناظرین کو عربی عبارات کا کسی قدر مفہوم معلوم ہوجائے، سلاست اور اس کو بامحاورہ بنانے کیلئے جس قدر محنت درکار تھی اس کیلئے وقت نہیں مل سکا، لَعَلَّ اللّٰہَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِکَ اَمْرًا۔

اور ایک بات قابل گزارش یہ بھی ہے کہ جن حضرات اکابر علماء کرام (اَفَاضَ اللّٰہُ فُیُوْضَھُمْ عَلَیْنَا) کی خدمت اقدس میں اس رسالہ کا مسودہ پیش کیا گیا تھا وہ چونکہ ترجمہ سے خالی تھا اس لئے عربی عبارات کا ترجمہ ان حضرات اکابر کے ملاحظہ سے نہیں گزر سکا اور ان کی تصدیق کا شرف حاصل نہیں کرسکا۔ فقط

از مؤلف

تصدیقات اکابرین علماء کرام ومشائخ عظام

تصدیق وتوثیق

شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی قدس سرہ

محدث کبیر، فقیہ خبیر، حضرۃ العلام مولانا الشیخ ظفر احمد صاحب عثمانی تھانوی دامت برکاتہم کا والا نامہ بجواب عریضۂ احقر!

عزیزم سلمہ اللہ تعالیٰ وکرمہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

میں نے آپ کی تحریر مفتی مدرسہ کے حوالے کردی تھی انہوں نے موافقت کی تو آج خود بالاستیعاب دیکھی، آپ کی گرفت صحیح ہے مگر عام اشاعت سے پہلے مناسب یہ ہے کہ اپنی تحریر اور میری اس تحریر کی نقل مولانا غلام اللہ صاحب کو بھیج دیں اگر وہ ان مقامات مذکورہ کی تصحیح کا وعدہ کریں اور ماہنامہ تعلیم القرآن میں اسی وقت شائع کردیں اور تفسیر کے دوسرے ایڈیشن میں آئندہ اصلاح کا وعدہ کریں تو آپ کو اشاعت عامہ کی ضرورت نہیں، مَا اُرِیْدُ اِلَّا الْاِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِیْقِیْ اِلَّا بِاللّٰہِ، اور اگر وہ اس سے پہلو تہی کریں تو آپ اپنی تحریر اور میری اس تحریر کو شائع کردیں اور اس تفسیر پر پوری طرح نظر ڈالیں جہاں جہاں مسلک حق کے خلاف نظر آئے مجھے اطلاع دیں۔

والسلام

ظفر احمد عثمانی عفاعنہ

۳/رج/۱۳۸۵ھ

وضاحتِ تقریظ

حضرت والا کا تفسیر جواہر القرآن مؤلفہ مولانا غلام اللہ خان صاحب پر تحریر کردہ اپنی تقریظ کے متعلق اعلان:

تفسیر جواہر القرآن مؤلفہ مولانا غلام اللہ خان صاحب کو احقر نے پہلے صرف صفحہ ۲۸ تک دیکھا تھا (اور اس کا اظہار اصل تقریظ میں بھی کر دیا تھا، مرتب) اس لئے اس پر کچھ لکھ دیا تھا، اب اس تفسیر میں بعض مقامات پر مسلک اہل حق کے خلاف تفسیر ہونے کا علم ہوا ہے اس لئے میری تقریظ کو پوری تفسیر کے متعلق نہ سمجھا جائے صرف ۲۸ صفحات کے متعلق ہی سمجھا جائے۔ والسلام

ظفر احمد عثمانی عفا عنہ ۲/محرم ۱۳۸۶ھ

تقریظ شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی قدس سرہ

بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوۃِ: عزیزم مولوی عبدالشکور صاحب کی بعض تحریرات متعلقہ جواہر القرآن بندہ نے دیکھی ہیں امید ہے کہ بقیہ بھی اسی رنگ کی ہوں گی، مجھے ان تحریرات سے اتفاق ہے، اگر قوت و فرصت ہوتی تو سب کو دیکھ لیتا مگر امید ہے کہ جو نہیں دیکھیں وہ بھی قابل اعتماد ہیں۔ والسلام

ظفر احمد عثمانی عفا اللہ عنہ ۱۳۸۶/۲/۲۰ھ

تصدیق رئیس المحدثین حضرۃ العلامہ مولانا ظفر احمد عثمانی قدس سرہ

مکرمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ

''ہدایۃ الحیران'' قریب قریب سب ہی دیکھی واقعی اس کی ضرورت تھی، باقی لوگوں کا ماننا نہ ماننا یہ الگ بات ہے جو اپنے قبضہ میں نہیں ہے۔ والسلام

ظفر احمد عثمانی یکم ج ۱۳۹۱/۲ھ

تصدیق وتوثیق

مخدوم العلماء حضرت مولانا خیر محمد صاحب جالندھری مدت فیوضہم
مہتمم مدرسہ خیر المدارس ملتان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نَحۡمَدُهٗ وَنُصَلِّیۡ عَلٰی رَسُوۡلِهِ الۡکَرِیۡمِ وَعَلٰی اٰلِهٖ وَاَصۡحَابِهٖ اَجۡمَعِیۡنَ اَمَّابَعۡدُ:

ہر انسان عاقل بالغ پر لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر دل وزبان سے ایمان لانے کے بعد مذہب اہل سنت والجماعت کو خوب مضبوط پکڑے اوران کے موافق عقیدہ عمر بھر قائم رکھے اور اسی پر جیے اور اسی پر مرے اور اس کی مخالفت اور علیحدگی واعتزال سے بچے کیونکہ اہل سنت والجماعت ہی فرقہ ناجیہ ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: وَتَفۡتَرِقُ اُمَّتِیۡ عَلٰی ثَلَاثٍ وَّ سَبۡعِیۡنَ مِلَّةً کُلُّهُمۡ فِی النَّارِ اِلَّا مِلَّةً وَّاحِدَةً قَالُوۡا مَنۡ هِیَ یَارَسُوۡلَ اللهِ قَالَ مَااَنَا عَلَیۡهِ وَ اَصۡحَابِیۡ (ترمذی) وَ فِیۡ رِوَایَةٍ عَنۡ مُعَاوِیَةؓ ثِنۡتَانِ وَسَبۡعُوۡنَ فِی النَّارِ وَ وَاحِدَةٌ فِی الۡجَنَّةِ وَهِیَ الۡجَمَاعَةُ (مسند احمد وابوداؤد)

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت ۷۳ فرقوں میں تقسیم ہوگی سب دوزخ میں داخل ہوں گے صرف ایک فرقہ جنت میں جائے گا، صحابہؓ نے عرض کیا کہ وہ کونسا ہے اے رسول خدا؟ آپ نے فرمایا جس عقیدہ پر میں ہوں اور میرے اصحاب۔ اور ایک روایت میں ہے بہتر دوزخ میں ہوں گے اور ایک جنت میں اور یہی جماعت ہے۔

وَیَدُ اللهِ عَلَی الۡجَمَاعَةِ وَمَنۡ شَذَّ شَذَّ فِی النَّارِ (ترمذی) یعنی فرمایا کہ اللہ

تعالیٰ کی مدد جماعت وجمہور پر ہوتی ہے جو شخص اس سے علیحدہ ہوا وہ دوزخی ہے۔

اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الْاَعْظَمَ (ابن ماجہ) فرمایا کہ تم پیروی کرو بزرگ جماعت کی ورنہ شذوذ کا وبال دوزخ ہے۔ یہ سب احادیث مشکوٰۃ شریف میں بھی موجود ہیں، ان نصوص سے جمہور صحابہ والتابعین ومن تبعہم کی اتباع کی تاکید معلوم ہوتی ہے۔

بندہ گنہگار نے کتاب ''ہدایۃ الحیران فی تفسیر جواہر القرآن'' تالیف منیف مولانا سید عبدالشکور صاحب بن مولانا سید عبدالکریم صاحب کمتھلوی ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ مہتمم مدرسہ عربیہ حقانیہ ساہیوال ضلع سرگودھا کو حرفاً حرفاً من اولہٖ الی آخرہٖ سنا، اہل سنت والجماعت کے موافق پایا۔ اور مؤلف جواہر القرآن نے اکثر جگہ فرق ضالہ کی موافقت کی اور جمہور اہل سنت والجماعت کی مخالفت کی ہے لہٰذا مؤلف جواہر القرآن جب تک اس اعتزال وشذوذ عقیدے سے رجوع نہ کریں تب تک کسی شخص کو جواہر القرآن کا مطالعہ کرنا جائز نہیں اور جو مطالعہ کر چکے ہیں ان کو کتاب ہدایۃ الحیران کا غور سے پڑھنا ضروری ہے، شاید اللہ تعالیٰ ان کو سمجھ دے اور وہ صحیح عقائد پر قائم ہو جائیں، وَمَا ذٰلِکَ عَلَى اللّٰہِ بِعَزِیْزٍ۔

اور جو حضرات اس عقیدے پر قائم ہیں جو جواہر القرآن میں لکھے ہیں ان کے درس میں شریک ہونا ممنوع ہے، وَاللّٰہُ یَھْدِی السَّبِیْلَ۔

خیر محمد

مہتمم مدرسہ خیر المدارس ملتان

۲۵/ رجب ۱۳۸۷ھ

رائے گرامی

فقیہ الامۃ حضرت مولانا مفتی جمیل احمد تھانوی زادمجدہم

مفتی جامعہ اشرفیہ لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حَامِدًا وَّمُصَلِّیًا وَّمُسَلِّمًا اَمَّا بَعْدُ:

احقر نے کتاب "ہدایۃ الحیران فی جواہر القرآن" کو شروع سے آخر تک حرفاً حرفاً سنا ہے اور مقام نمبرا ونمبر ۴ پورا دیکھا بھی ہے، ماشاء اللہ حق وتحقیق اور بزرگان اہل دیوبند کی بالغ نظری کے نکات کے اظہار میں اس کو بہت اچھے پیمانہ پر پایا اور جو کم نظری یا غلط فہمی مصنف جواہر القرآن سے ہوگئی تھی مسلمانوں کو گمراہی سے بچانے کیلئے اس کی نشاندہی بہت عمدہ طریقہ پر کی گئی ہے۔

چونکہ اسلام واسلامیات کی حفاظت تمام مسلمانوں اور خصوصاً اہل علم کا فرض ہے یہ کتاب اس فریضہ کی ادائیگی کا نمونہ ہے اور یہاں تحقیقات علمیہ ہی کو پیش کیا گیا ہے، مؤلف صاحب کی شان میں کوئی قابل اعتراض لفظ نہیں کہا گیا، اس لئے امید ہے کہ سب حضرات حق وتحقیق کی نظر سے ہی اس کو دیکھیں گے، بلکہ مولانا عبدالشکور صاحب کی اس دیانت اور حق پسندی کی قدر کریں گے کہ انہوں نے حق ظاہر کرنے میں اس کا کوئی خیال نہیں کیا کہ لوگ کیا کہیں گے کہ خود اپنے ہی آدمی، اپنے ہی عالم کی بات پر تنقید کررہے ہیں۔ یہ انتہائی حق پرستی ہے کہ ہر خلاف حق بات کی تحقیق کر کے رکھ دی جائے خواہ وہ اپنے کی کم فہمی ہو یا غیر کی، اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائیں۔

بات یہ ہے کہ علماء دیوبند کسی خاص مقام وادارہ یا شخصیت سے تعلق والوں کا نام نہیں ہے بلکہ قرآن وحدیث، فقہ وکلام میں راجح وقوی ومفتیٰ بہ مسائل کو اختیار کر لینے والوں کا نام ہے، اسی بناء پر مولانا عبدالحی صاحب لکھنویؒ اور دہلی کے شاہ صاحبان کو

لوگ علماء دیوبند میں داخل کرتے ہیں گو اس وقت نہ دیوبند کا مدرسہ تھا، نہ یہ بعد کے حضرات تھے، نہ وہ حضرات دیوبندر ہے یا آئے گئے تھے۔ جو عالم دین ان راجح وقوی، مفتیٰ بہ مسائل کا علم وعمل رکھتا ہے وہ ہندوستان و پاکستان میں علماء دیوبند میں شمار ہوتا ہے، جو مرجوح یا ضعیف، غیر مفتیٰ بہ اختیار کر لیتا ہے وہ ان سے الگ ہے۔

ان حضرات کے عقائد واعمال کے کل مسائل مضبوط دلائل سے گہری ووسیع نظر میں قوی ترین ثابت شدہ ہیں، دوسرے لوگوں کو کم نظری سے مغالطے پیش آ جاتے ہیں تو متقی وسیع علم والے کا فرض ہے کہ وہ اس کو ظاہر کردے، حق وناحق کی تحقیق کر کے سامنے رکھ دے اور تقویٰ کا تقاضا یہی ہے کہ حق بات کے سامنے کسی کی شخصیت مدنظر نہ ہو۔

اور یہ بھی اہل حق کا طغرائے امتیاز ہے کہ اگر اپنی تحقیق خلاف معلوم ہو جائے تو اس سے رجوع کر لیا جائے، حضرت تھانویؒ کے یہاں ''ترجیح الراجح'' عنوان سے، مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کے یہاں ''اختیار الصواب'' نام سے یہ سلسلہ جاری رہا ہے۔

اللہ تعالیٰ حق کی اطاعت، علم وعمل، خلوص اور اتباع سنت کی ہم سب کو پوری توفیق عطا فرمائیں۔

والسلام

جمیل احمد تھانوی لاہور

۲۲/محرم ۸۶ھ

رائے گرامی

جناب حضرت مولانا محمد وجیہ صاحب مفتی مدرسہ دار العلوم ٹنڈوالہ یار ضلع حیدر آباد مع تصدیق حضرت والا دامت برکاتہم

احقر نے مولانا عبدالشکور صاحب ترمذی کی دونوں تحریریں جن میں تفسیر جواہر القرآن کی بعض اغلاط پر متنبہ کیا گیا ہے کا مطالعہ کیا، احقر مولانا موصوف کی تائید کرتا ہے۔

ماشاءاللہ کافی بسط سے ان تفردات کا رد کیا ہے جس پر احقر کو روشنی ڈالنے کی ضرورت نہیں بلکہ وہ تحریر ہی خود صحیح وسقیم کو روشن کرنے والی ہے، خصوص مؤلف صاحب نے انبیاء علیہم السلام کے جسم عنصری کی حیات جو کہ اہل حق کا عقیدہ ہے انکار کر کے انتہائی تفرد اختیار کیا ہے، پھر تعجب ہے یہ غیر مختلف فیہ مقامات بعض اکابر کو دکھلا کر تقریظ حاصل کر کے ان کو زیب تفسیر بنا کر لوگوں کو اشتباہ میں ڈالا ہے کہ شاید یہ اکابر بھی ان غلط عقائد کے قائل ہوں گے۔

اللہ تعالیٰ مولانا عبدالشکور صاحب کو جزائے خیر دے کہ لوگوں کے سامنے صحیح چیز پیش کر کے غلط فہمی سے بچالیا۔

احقر الانام محمد وجیہ غفرلہ

۱۸/ ذی قعدہ ۸۵ھ

اَلتَّنقِیدُ صَحِیحٌ وَ النَّاقِدُ نَجِیحٌ

ظفر احمد عثمانی عفاعنہ

۱۹/ ذی القعدہ ۱۳۸۵ھ

عکس تصدیق وتوثیق

شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی قدس اللہ سرہ

عکس تصدیق وتوثیق

مخدوم العلماء حضرت مولانا خیر محمد جالندھری قدس سرہ
بانی مدرسہ خیر المدارس ملتان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم وعلی آلہ واصحابہ اجمعین
امابعد - ہر انسان عاقل بالغ پر لازم ہے - کہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور
حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر دل وزبان سے ایمان لاکر
مذہب اہل السنت والجماعت کو خوب مضبوط پکڑے - اور اسکے موافق عقیدہ
عمر بھر قائم رکھے - اور اسی پر جیئے - اور اسی پر مرے - اور اسکی مخالفت اور
علیحدگی واعتزال سے بچے - کیونکہ اہلسنت والجماعۃ ہی فرقہ ناجیہ ہے - آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں - وتفترق امتی علی ثلاث وسبعین ملۃ کلہم فی النار
الا ملۃ واحدۃ قالوا من ہی یا رسول اللہ قال ما انا علیہ واصحابی - (ترمذی)
وفی روایۃ - عن معاویۃ ثنتان وسبعون فی النار وواحدۃ فی الجنۃ - وہی
الجماعۃ - (مسند احمد وابو داؤد) یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ میری امت ۷۳ فرقوں پر تقسیم ہوگی سب دوزخ میں داخل ہونگے صرف
ایک فرقہ جنت میں جائیگا - صحابہ نے عرض کیا کہ وہ کونسا ہے ای رسول خدا آپ نے
فرمایا جس عقیدہ پر میں ہوں اور میرے اصحاب - اور ایک روایت میں ہے

بہتّر دوزخ میں ہونگے۔ اور ایک جنت میں ۔ اور یہی جماعت ہے —

وید اللہ علی الجماعۃ۔ ومن شذ شذ فی النار۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی مدد جماعت
(ترمذی) فرمایا کہ

پہ ہوتی ہے ۔ جو شخص اس سے علیحدہ ہوا وہ دوزخی ہے۔

اتبعوا السواد الاعظم (ابن ماجہ) فرمایا کہ تم پیروی کرو ۔ بزرگ جماعت کی۔

ورنہ شذوذ کا وبال دوزخ ہے ۔ یہ سب احادیث مشکوٰۃ شریف میں ہی موجود ہیں۔

ان نصوص سے جمہور صحابہ والتابعین ومن تبعہم کی اتباع کی تاکید معلوم ہوتی ہے ۔

بندہ گنہگار نے کتاب ہدایۃ الحیران فی تفسیر جواہر القرآن تالیف حنیف

مولانا سید عبدالشکور صاحب بن مولانا سید عبدالکریم صاحب ترمذی گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ۔ مہتمم

مدرسہ عربیہ حقانیہ ساہیوال ضلع سرگودھا ۔ کو حرفاً حرفاً من اولہ الی آخرہ سنا۔

اہل سنت والجماعۃ کے موافق پایا ۔ اور مؤلف جواہر القرآن نے اکثر جگہ فرق

ضالہ کی موافقت کی اور جمہور اہل سنت والجماعۃ کی مخالفت کی ہے ۔ لہٰذا مؤلف جواہر القرآن

جبتک اس اعتزال وشذوذ عقیدے سے رجوع نکریں ۔ تب تک کسی شخص کو جواہر القرآن

کا مطالعہ کرنا جائز نہیں ۔ اور جو مطالعہ کر چکے ہیں انکو کتاب ہدایۃ الحیران کا غور سے پڑھنا ضروری

ہے ۔ شاید اللہ تعالیٰ انکو سمجھہ دے ۔ اور وہ صحیح عقائد پر قائم ہو جائیں ۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

اور جو حضرات اس عقیدے پر قائم ہیں جو جواہر القرآن میں لکھے ہیں ۔ انکے درس میں شریک

ہونا ممنوع ہے ۔ واللہ یہدی السبیل۔

خادم مہتمم مدرسہ خیر المدارس ملتان

۲۵ رجب ۱۳۸۷ھ

مُقَدِّمَہ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الرَّحِیْمِ الرَّحْمٰنِ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ خَلَقَ الْاِ نْسَانَ وَعَلَّمَہُ الْبَیَانَ فِیْہِ هُدًی لِّلنَّاسِ وَ بَیِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰی وَالْفُرْقَانِ نَحْمَدُہٗ عَلٰی مَاهَدَانَا لِهِدَایَةِ الْحَیْرَانِ فِیْ جَوَاهِرِ الْقُرْاٰنِ اِلٰی سَبِیْلِ اَهْلِ الْاِیْمَانِ وَ طَرِیْقِ اَهْلِ الْاِیْقَانِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِیْنَ لَهُمْ بِاِحْسَانٍ عَلَیْهِمْ شَابِیْبُ الرَّحْمَةِ وَالرِّضْوَانِ وَاللّٰہُ الْمُسْتَعَانُ فِیْ کُلِّ حِیْنٍ وَّاٰنٍ وَعَلَیْہِ التُّکْلَانُ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ الْاَ تَمَّانِ الْاَکْمَلَانِ عَلٰی مَنْ بُعِثَ مُعَلِّمًا لِلْحِکْمَةِ وَ مَعَانِی الْقُرْاٰنِ وَمُبَیِّنًا لِمَطَالِبِ الْفُرْقَانِ وَ اُوْتِیَ الْحِکْمَةَ وَاَحْسَنَ الْبَیَانَ لِهِدَایَةِ الْاِنْسِ وَالْجَانِّ سَیِّدِنَا وَ مَوْلَانَا مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ سَیِّدِ وُلْدِ عَدْنَانَ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ مَادَامَ الْمَلَوَانِ وَطَلَعَ الْقَمَرَانِ۔

بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوۃِ: یہ احقر الخلیقہ بل لاشے فی الحقیقہ سید عبدالشکور ترمذی عفی عنہ ابن حضرت مولانا مفتی سید عبدالکریم صاحب گمتھلوی مرحوم سابق مفتی خانقاہ امدادیہ اشرفیہ تھانہ بھون ضلع مظفر نگر علماء کرام کی خدمت عالیہ میں عموماً اور طلباء علوم دینیہ کی خدمت میں خصوصاً عرض گزار ہے کہ اس رسالہ ہدایت مقالہ مسمّٰی بہ "هِدَایَةُ الْحَیْرَانِ فِیْ جَوَاهِرِ الْقُرْاٰنِ" میں تفسیر جواہر القرآن مؤلفہ جناب مولانا غلام اللہ خان صاحب مہتمم مدرسہ تعلیم القرآن راولپنڈی کی جلد اول کے بعض ایسے مقامات کے متعلق اصلاحی نظر لی گئی ہے جن میں جناب مؤلف نے شذوذ اور تفرد اختیار کر کے جمہور سلف صالحین کے خلاف اور اکابر علماء دیو بند کے راجح، قوی اور مختار مسلک سے انحراف کیا ہے۔

دین ومذہب کا مدار

اس دور فساد اور جدت پسندی کے زمانہ میں جبکہ نئی نئی ایجادات اور سائنسی تحقیقات کا زور ہے آدمی اس وقت تک محقق نہیں سمجھا جاتا جب تک کہ وہ مذہبی تحقیقات میں بھی کوئی ایسی نئی بات نہ کہے جو سلف میں سے کسی نے نہ کہی ہو، اس لئے محقق کہلانے کیلئے اس زمانہ میں بہت لوگ مذہبی تحقیقات کے نام پر مذہب کے اندر ایسی نئی نئی باتیں کہنے اور لکھنے لگے ہیں جو سلف صالحین صحابہ کرام اور تابعین عظام میں سے کسی نے نہ کہی ہوں، بزعم خود ان کے اسی شوق تحقیق نے قرآن وحدیث کی تفسیر وتشریح میں بھی ان کو سلف صالحین کے طریقہ کا پابند نہیں رہنے دیا اور انہوں نے جمہور سلف صالحین کے خلاف قرآن وحدیث کی تفسیر وتشریح کر کے دین اور مذہب کے بارہ میں ایک نیا طرز فکر اور علیحدہ مسلک بنالیا ہے اور اس معاملہ میں سلف صالحین پر اعتماد کرنے کی بجائے صرف اپنی عقل اور فہم پر اعتماد کر کے سلف کے خلاف نیا راستہ اختیار کر لیا، حالانکہ دین ومذہب ایک منقول، متواتر اور متوارث امانت ہے اور اس کا دارومدار محض عقل وفہم پر ہی نہیں بلکہ نقل صحیح کی مضبوط بنیاد اور سلف صالحین کے اعتماد پر اس کی عمارت استوار اور قائم ہے، اسی وجہ سے جمہور علماء کرام عقل پر مدار رکھ کر مذہب کے اندر قطع وبرید کرنے اور اس متوارث امانت میں تصرف وخیانت کرنے کی اجازت نہیں دیتے بلکہ وہ سلف صالحین پر اعتماد کرتے ہوئے اس امر کے شدت سے پابند ہیں کہ ان کی ہر تحقیق سلف صالحین کی تحقیقات کی روشنی میں ہو اور ایسی کسی بھی تحقیق کے وقت ان کا قدم سلف صالحین کے جادۂ مستقیمہ اور سواد اعظم کے شاہراہ سے کسی طرح ڈگمگانے اور ہٹنے نہ پائے۔

ترک اتباع سلف صالحین

مگر افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ مؤلف تفسیر مذکور نے تفسیر کے بعض مقامات پر اس کی مطلق پرواہ نہیں کی کہ ان کا تیز رو قلم سلف صالحین کے نقش پا کو چھوڑ کر کس راہ

پر گامزن ہو رہا ہے، اسی بے پرواہی اور آزادی کا نتیجہ ہے کہ انہوں نے اپنی تفسیر میں بعض جگہ ایسے مضامین بھی درج کر دیئے ہیں جو سلف صالحین اور جمہور اہل سنت والجماعت کے مسلک کے قطعاً خلاف اور ان کی رائے سے متصادم ہیں اور اس طرح گویا انہوں نے زمانۂ حال کے مطلق العنان اور روشن خیالی کے مدعیوں نیز علم واجتہاد کے دعویداروں کے ہاتھوں کو مضبوط کیا ہے اور دین کے بارہ میں ان کے طرز فکر کی تائید کی ہے جو مذہبی تحقیقات کے اندر صالحین کے نقوش پا کی اتباع کو اپنی آزادی اور جدت پسندی کی راہ میں بڑی بھاری رکاوٹ اور سنگ گراں سمجھ کر بالکل نظر انداز کر جاتے ہیں، یہاں تک کہ یہ لوگ قرآن وحدیث کی تفسیر وتشریح کے سلسلہ میں بھی سلف صالحین کے اسوۂ حسنہ کی روشنی سے بے نیاز ہو کر اپنی عقل وفہم پر اعتماد کرنے کو ہی کافی سمجھتے ہیں اور آئے دن جمہور سلف صالحین کے خلاف قرآن کریم کے ترجمے اور تفسیریں لکھ کر مخلوق خدا کی گمراہی کا سامان فراہم کرتے رہتے ہیں، لیکن ایسے لوگ چونکہ اکثر اپنی جماعت علیحدہ بنائے ہوئے ہیں اور ان کے مسلک کا اہل حق کے مسلک سے جدا ہونا بھی سب کو معلوم ہے اس لئے ایسے لوگوں سے حق وباطل میں اشتباہ کا ضرر ان لوگوں کی بنسبت کم ہوتا ہے جو اپنے کو اہل حق کی جماعت میں داخل کہتے ہیں اور دوسروں کی نظر میں بھی وہ اہل حق کے افراد سمجھے جاتے ہیں ایسے لوگوں سے اشتباہ کا ضرر زیادہ سخت اور خطرناک ہوتا ہے کیونکہ ان کا باطل عوام کی نظر میں حق سے ممتاز اور جدا نہیں ہوتا بلکہ عوام تو عوام بعض خواص پر بھی ان کے باطل کا بطلان واضح نہیں ہونے پاتا، اس طرح اہل حق کی طرف نسبت کے پردہ میں چھپا ہوا ان کا باطل پرورش پاتا رہتا ہے۔

چنانچہ یہی حال جناب مؤلف کا ہے کہ وہ بھی اپنے آپ کو اہل حق کی طرف منسوب کرتے ہیں اور عام طور پر ان کو اہل حق ہی کا ایک فرد سمجھا جاتا ہے اس لئے

اہل حق کی طرف اس نسبت کے پردہ ہی میں ان کے مخصوص نظریات بھی پرورش پارہے ہیں اور بعض اکابر نے جوان کی تفسیر پر تقریظات تحریر فرمادی ہیں اس کی وجہ بھی غالباً مؤلف کا اہل حق کی طرف منسوب ہونا ہی ہے۔

قرآن وحدیث کا سلف صالحین کے خلاف مفہوم

لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ ان کو مسلک اہل حق کی کچھ پرواہ نہیں ہے اور نہ وہ اس کے پابند ہیں کہ ان کی تفسیر میں کوئی بات سلف صالحینؒ، صحابہ کرامؓ اور تابعین عظامؒ کی تفاسیر کے خلاف نہ ہو بلکہ وہ سلف صالحینؒ کی تفاسیر اور مسلک اہل حق کے خلاف اپنے تفردات اور اقوال شاذہ سے قرآن مجید کی تفسیر میں تصرفات کر کے بزعم خود دین کی خدمت کررہے ہیں جو کہ بالکل اس شعر کا مصداق ہے ؎

دوستی بے خرد چوں دشمنی است حق تعالیٰ زیں چنیں خدمت غنی است

بر ہوا تاویل قرآن می کنی پست وکسر شد از تو معنی سنی

کیونکہ قرآن کی جو تفسیر اور حدیث کا جو مطلب اور معنی صحابہ کرامؓ اور تابعین عظامؒ اور ائمۂ دینؒ نے سمجھے ہیں وہی صحیح اور حق ہیں ان کے خلاف بیان کردہ ہر مطلب اور معنی غلط و باطل اور واجب الرد ہے۔

خلیفۂ راشد عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے منکرین تقدیر کے بعض آیات قرآنیہ سے نفی تقدیر پر استدلال کے جواب میں اسی حقیقت کی طرف راہنمائی فرمائی ہے: لَقَدْ قَرَءُوْا مِنْهُ مَا قَرَءْتُمْ وَ عَلِمُوْا مِنْ تَاْوِيْلِهٖ مَاجَهِلْتُمْ وَقَالُوْا بَعْدَ ذٰلِكَ كُلِّهٖ بِكِتَابٍ وَّقَدَرٍ (ابوداؤد ج۲ ص ۲۵۷) یعنی حضرات صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ وغیرہم نے یہ آیتیں بھی پڑھی ہیں جو تم نے پڑھی ہیں لیکن وہ ان کی مراد کو سمجھتے ہیں اور تم نہیں سمجھے اور انہوں نے ان سب آیات کو پڑھ کر تقدیر کا اقرار کیا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ جب ان آیات سے سلف صالحینؒ، صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ

نے تقدیر کا انکار نہیں سمجھا تو ان سے تقدیر کا انکار سمجھ لینا سمجھنے والے کی غلط فہمی ہے اور یہ نیا مفہوم قطعاً ناحق اور باطل ہے ورنہ تو لازم آئے گا کہ سلف صالحین باطل پر تھے اور وہ قرآن وحدیث کو صحیح طور پر سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتے تھے۔ اس لئے اس اشتباہ کے رفع کرنے اور مسلمانوں کو غلط فہمی سے بچانے کیلئے ضروری سمجھا گیا کہ ان کی تفسیر جواہر القرآن کے ایسے مقامات میں سے نمونہ کے طور پر بعض مقامات پر اصلاحی تنبیہات لکھ دی جاویں جن میں جناب مؤلف کے قلم نے جمہور سلف صالحین کے مسلک اعتدال سے خروج واعتزال کر کے علیحدہ راستہ اختیار کیا ہے تا کہ اس تفسیر کے دیکھنے سے ناظرین کے اندر سلف صالحین کے مسلک سے بے اعتمادی کے خطرناک مرض اور غلط نظریات کے پیدا ہونے کا جو قوی خطرہ ہے اس طرح اس کا انسداد ہو سکے اور تفسیر کے دیکھنے والوں کیلئے یہ تنبیہات باعث ہدایت اور راہنما ثابت ہوں، پھر اس کے باوجود بھی اگر کوئی شخص سلف صالحین کے مسلک کو چھوڑ کر علیحدہ راستہ پر چلنا اپنے لئے پسند کرتا ہے تو وہ اپنے دین کا خود ذمہ دار ہے، لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَةٍ وَّیَحْیٰ مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ (تا کہ جس کو برباد ہونا ہے وہ نشان آئے پیچھے برباد ہو اور جس کو زندہ ہونا ہے وہ نشان آئے پیچھے زندہ ہو)

وجہ تالیف کتاب ہدایۃ الحیران

ہر چند کہ اس زمانہ میں جبکہ اِعْجَابُ کُلِّ ذِیْ رَاْیٍ بِرَاْیِهٖ اور مطلق العنانی کا ہر طرف دور دورہ ہے، کسی اصلاحی کوشش کے قبول کرنے کی کسی سے امید رکھنا فضول اور عبث ہے اس لئے کہ اکثر دیکھنے میں یہی آرہا ہے کہ کوئی شخص حق بات کے قبول کرنے اور اپنی غلطی تسلیم کرنے کیلئے تیار نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اس قسم کی مساعی اکثر بے فائدہ ثابت ہوتی ہیں اور ان کا خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہیں ہوتا خواہ وہ مساعی کتنی ہی دیانتدارانہ اور مخلصانہ انداز میں کیوں نہ کی گئی ہوں؟ اور ان کا طریقہ بھی کتنا ہی معقول اور سنجیدہ کیوں نہ ہو، مگر ان کو بار آور ہوتے دیکھا نہیں جاتا، چنانچہ اس وقت بھی

جب مؤلف صاحب کی خدمت میں ان کی اس تفسیر کے بعض مقامات کے متعلق تحریر لکھ کر بھیجی گئی اور ان کو اس طرف توجہ دلائی گئی کہ وہ تفسیر جواہر القرآن کے ان مقامات پر مسلک اکابر کے خلاف درج شدہ اپنی رائے سے رجوع کر کے اصلاح کا اعلان کر دیں تاکہ اس تحریر کی عام اشاعت کی ضرورت باقی نہ رہے تو انہوں نے اس پر مطلق غور نہیں کیا اور یہ اصلاحی کوشش بے فائدہ ثابت ہوئی۔

اور تفصیل اس کی یہ ہے اور یہی اس رسالہ ہدایۃ الحیران کی تالیف کا سبب ہے کہ ماہنامہ تعلیم القرآن راولپنڈی میں تفسیر جواہر القرآن کے متعلق حضرت مرشدی مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی تھانوی دامت برکاتہم کی تقریظ کا نامکمل اعلان دیکھ کر احقر کو اس تفسیر کے دیکھنے کا خیال پیدا ہوا مگر اس کے بعض مقامات کے دیکھنے سے محسوس ہوا کہ ان میں اکابر کے مسلک کے خلاف تقریر کی گئی ہے اور اس پر حضرت والا کی تقریظ سے ناظرین کو اس غلط فہمی میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہوا کہ شاید حضرت والا ان مقامات میں بھی مؤلف صاحب کے نظریہ اور خیالات سے متفق ہیں، اس لئے تفسیر کے تین مقامات (جن میں نوم انبیاء علیہم السلام، سماع موتی، حیات انبیاء علیہم السلام کی مؤلف نے تحقیق لکھی ہے) کے متعلق احقر نے ایک تحریر میں اپنی رائے لکھ کر حضرت والا کی خدمت اقدس میں اس غرض سے بھیج دی کہ اگر حضرت والا کو اس سے اتفاق ہوگا تو اس کو شائع کر دیا جائے گا تاکہ ناظرین کو غلط فہمی نہ رہے، حضرت والا نے احقر کی اس تحریر کو مفتی مدرسہ کے حوالہ کر دیا اور ان کی موافقت کے باوجود براہ عنایت وذرہ نوازی خود بھی اس کو بالاستیعاب ملاحظہ فرما کر اس کی تصحیح فرما دی جیسا کہ حضرت والا کے والا نامہ بجواب عریضہ احقر (جو رسالہ ھٰذا کے شروع میں سب سے پہلے درج ہے) کے ملاحظہ سے ظاہر ہے، لیکن اس کے شائع کرنے کے بارہ میں یہ مناسب تصور فرمایا کہ ''پہلے اس کی نقل مؤلف صاحب کو بھیج دی جائے اگر وہ تفسیر کے ان مقامات کی تصحیح کا وعدہ کر لیں تو پھر اس کی اشاعت

عامہ کی ضرورت نہیں ہے'' حضرت والا کا یہ ارشاد نہایت مناسب اور احق بالقبول تھا اور اس طرح مؤلف صاحب کیلئے تفسیر کے ان مقامات پر نظر ثانی اور غور کرنے کے بعد اپنی رائے کے صحیح کرنے کا موقع مل رہا تھا، اس لئے احقر نے حضرت والا کی خدمت اقدس میں ارسال کردہ اپنی مذکورہ تحریر کی نقل اور اس تحریر پر حضرت والا نے جو ارشاد تحریر فرمایا تھا اس کی نقل بھی اپنے ایک عریضہ کے ساتھ مؤلف تفسیر کو بھیج دی، اس کے جواب میں مؤلف صاحب کا ایک خط احقر کے نام آیا جس میں تحریر تھا:

آپ کا خط ملفوف ملا ہے مفصل جواب حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی دامت برکاتہم کی خدمت میں لکھ دوں گا۔ لاشے غلام اللہ خان ۹ جمادی الاخریٰ ۱۳۸۵ھ

لیکن اس ایک خط کے سوا جس میں حضرت والا کی خدمت اقدس میں مفصل جواب لکھنے کا وعدہ تھا آج تک تقریباً ایک سال کا عرصہ گزر چکا ہے (اور اب تو تین سال کا عرصہ گزرنے کو ہو گیا) باوجود وعدہ کرنے کے نہ انہوں نے حضرت والا کی خدمت اقدس میں کچھ لکھنے کی ضرورت محسوس کی اور نہ ہی حضرت والا کے ارشاد وایماء کے موافق مقامات مذکورہ کی تصحیح کا وعدہ شائع کیا، جب حضرت والا کی اس مخلصانہ اصلاحی سعی کو بھی مؤلف نے غیر مفید اور بے نتیجہ بنا کر رکھ دیا اور اصلاح سے پہلو تہی کی تو اب اس کے سوا کوئی چارہ نہیں رہا کہ حسب ارشاد حضرت والا اس تفسیر کے متعلق اپنی تحریر کی عام اشاعت کر دی جاوے اور اس کو منظر عام پر لایا جاوے تا کہ ناظرین کو غور کے بعد اپنی رائے کے صحیح کرنے کا موقع مل سکے۔

احقر کے نام حضرت والا کے متذکرہ والا نامہ میں چونکہ اس تفسیر جواہر القرآن پر پوری طرح نظر ڈالنے کا حکم بھی تھا اس لئے متذکرہ مقامات کے علاوہ تفسیر کے بعض دوسرے مقامات پر بھی اس طرز سابق پر نظر ڈالی گئی تو اور کئی مقامات مخدوش اور قابل اصلاح معلوم ہوئے ان میں سے چار مقامات ❁ (۱) قصہ ذبح بقرہ کو واقعہ قتل نفس

سے اس لئے علیحدہ کرنا اوران کو دو مستقل واقعے کہنا کہ ایک واقعہ تسلیم کرنے کی صورت میں نعش کا چالیس سال تک متعفن نہ ہونا بعید از عقل وقیاس ہے (۲) تحویل قبلہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منشأ کے خلاف کہنا (۳) طاغوت کا اطلاق ہر معبود غیر اللہ پر کرنا (۴) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک سے استمداد اور استشفاع کو مطلقاً ممنوع لکھنا ﴾ کے متعلق تنبیہات لکھ کر پھر حضرت والا کی خدمت اقدس میں وہ تحریر بھیجی گئی، گو عدیم الفرصتی کی وجہ سے حضرت والا اس کو ملاحظہ نہیں فرما سکے بلکہ اس تحریر کو مولانا محمد وجیہ صاحب مفتی مدرسہ دار العلوم الاسلامیہ ٹنڈو الہ یار ضلع حیدر آباد کے حوالے فرمادیا مگر موصوف نے اس کو دیکھ کر موافقت میں جو اپنی رائے تحریر فرمائی ہے وہ حضرت والا کی تصدیق سے بھی مزین ہے (حضرت مفتی صاحب کی تحریر مع تصدیق حضرت والا کتاب کے شروع میں ملاحظہ فرمائیں) اور چونکہ مفتی صاحب نے احقر کی تفسیر جواہر القرآن سے متعلق پہلی تحریر کا بھی مطالعہ کیا تھا اس لئے موصوف نے اپنی اس تحریر میں احقر کی دونوں تحریروں کے متعلق اظہار رائے فرمایا ہے جیسا کہ موصوف کی تحریر میں اس کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس طرح تفسیر کے چیدہ چیدہ سات مقامات پارہ اول اور دوم اور چہارم میں سے ایک ایک مقام پارہ سوم اور پنجم میں سے دو دو مقامات پر نظر اصلاحی ہوگئی۔ اور رسالہ ہذا کا مقصد بھی بالاستقلال انہیں مقامات سبعہ کے متعلق نظر وکلام کرنا ہے، ان مقامات کے علاوہ اس تفسیر کے یا کسی اور تفسیر کے جس مقام کے متعلق کلام کیا گیا ہے وہ استطراداً اور ضمناً ہے۔

احقر کو حضرت والا کے منشأ کے مطابق پوری تفسیر پر نظر ڈالنے کا موقع نہیں ملا، کسی صاحب ہمت اور وسیع العلم شخصیت کے بالاستیعاب مطالعہ کرنے سے شاید اس کے اور مقامات پر بھی تنبیہات کرنے کی ضرورت محسوس ہو، مگر اس وقت چونکہ اس تفسیر کے اقوال شاذہ اور تفردات اور خلاف مسلک اکابر تحقیقات کا صرف نمونہ ہی دکھلانا مقصود

ہے اوران مقامات سبعہ پر کلام کرنے سے یہ مقصود حاصل ہے لہٰذا اسی قدر پر اکتفاء کیا گیا ہے، اہل انصاف اور طالب حقیقت کیلئے یہ نمونہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس تفسیر کی حقیقت معلوم کرنے کیلئے کافی ثابت ہوگا اور معاند غیر طالب کیلئے دفتر بھی ناکافی ہے۔

ایک وضاحت

اس جگہ یہ عرض کردینا بھی ضروری ہے کہ حضرت اقدس کی خدمت عالیہ میں اس تفسیر کے بعض مقامات کے متعلق جو تحریر ابتداءً ارسال کی گئی تھی اور حضرت اقدس کے ارشاد کے مطابق اس کی نقل مؤلف تفسیر کو بھی بھیجی گئی تھی وہ چونکہ ایک عریضہ اور خط کے طور پر لکھی گئی تھی جس کے اندر اپنے مطالب کے اثبات میں اجمال اور ارشادات پر ہی اکتفا کیا گیا تھا اور یہی حال اس دوسری تحریر کا بھی تھا جس کو دوسری مرتبہ حضرت والا کی خدمت اقدس میں ارسال کیا گیا تھا اس لئے جب ان تحریروں کی اشاعت کا ارادہ ہوا تو ان کو دوبارہ مضمون کے طرز پر لکھ دیا گیا اور اصل تحریر پر بہت جگہ اضافات اور مناسب تشریحات اور تفصیلات بھی کردی گئیں، اب ان تمام تحریرات کو حضرت والا دامت برکاتہم سے اجازت حاصل کرنے کے بعد مع حضرت والا کے اس اعلان کے شائع کیا جارہا ہے جس کے ذریعہ حضرت والا نے احقر کی درخواست پر تفسیر جواہر القرآن کے متعلق تحریر کردہ اپنی تقریظ کی وضاحت فرمائی ہے۔

اصل تقریظ میں حضرت والا کی اس وضاحت کے بعد کہ تفسیر جواہر القرآن کا مطبوعہ نمونہ صرف ص ۲۸ تک حضرت والا کے پاس آیا تھا اگرچہ اس غلط فہمی کیلئے کوئی وجہ نہیں تھی کہ "حضرت والا نے پوری تفسیر پر تقریظ لکھ دی ہے اور اس کے تمام مضامین کی تائید کردی ہے" مگر اب اس وضاحتی اعلان کے بعد تو اس اشتباہ کی بالکل ہی گنجائش باقی نہیں رہی جو بعض لوگوں کو ماہنامہ تعلیم القرآن راولپنڈی میں حضرت والا کی مکمل تقریظ شائع کردینے سے ہوگیا ہے کہ حضرت والا نے پوری تفسیر کی تصدیق فرمادی ہے۔

مسلک اکابرؒ کا تحفظ

اس تمام تر جدوجہد کا مقصد صرف مسلک جمہور اہل سنت اور سلف صالحین پر اعتماد کی حفاظت اور مسلک اکابر کی صیانت کرنا ہے، خاص طور پر طلباء علوم دینیہ کے اندر ایسی تفاسیر کے مطالعہ اور اس طرز پر تفسیر و ترجمہ پڑھنے سے جو دین میں خودرائی اور مطلق العنانی اور سلف صالحینؒ کی تحقیقات سے بے اعتمادی کا مرض پیدا ہوتا جارہا ہے اس مرض سے ان کو محفوظ کرنا مقصود ہے، اس لئے اس تحریر میں اس کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ علمی طریقہ سے تفسیر کے مخدوش مقامات پر تنبیہات تو اچھی طرح کردی جائیں مگر اس کا خیال رکھا گیا ہے کہ مؤلف کے حق میں کوئی لفظ طعن آمیز اور تحقیر و تشنیع کا نہ آنے پائے اِنْ اُرِیْدُ اِلَّا الْاِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِیْقِیْ اِلَّا بِاللّٰهِ عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ وَاِلَیْهِ اُنِیْبُ (میں تو اصلاح چاہتا ہوں جہاں تک میرے امکان میں ہے اور مجھ کو جو کچھ توفیق ہوجاتی ہے اللہ ہی کی مدد سے ہے، اسی پر بھروسہ رکھتا ہوں اور اسی کی طرف رجوع کرتا ہوں) اس رسالہ کے اندر اصل میں تو تفسیر جواہر القرآن کے بعض تفردات اور خلاف تحقیق مقامات پر ہی کلام کرنا مقصود ہے مگر چونکہ جواہر القرآن کے مؤلف اپنے اکثر تفردات کو اپنے شیخ مولانا حسین علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ واں بھچراں ضلع میانوالی (شاگرد حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ اور مولانا محمد مظہر صاحب نانوتویؒ) کی طرف منسوب کر کے تفسیر بلغۃ الحیران کے مضامین کو زیر بحث لے آتے ہیں اس لئے زیر نظر رسالہ میں جواہر القرآن کے مضامین پر کلام کرنے کے ساتھ بلغۃ الحیران کے بعض تفردات پر بھی ضمناً اور تبعاً کلام کیا گیا ہے، اس طرح اس رسالہ کے مطالعہ سے جواہر القرآن کے ساتھ بلغۃ الحیران کے مضامین کی حقیقت اور حیثیت کا علم بھی ناظرین کو ہوجائے گا۔

تفسیر بلغۃ الحیران کی حقیقت

اس جگہ اس امر کا اظہار کردینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بلغۃ الحیران کے

متعلق اگرچہ مشہور یہ ہے کہ وہ مؤلف کے شیخ مولانا حسین علی صاحب مرحوم کی تصنیف ہے مگر حقیقت حال یہ ہے کہ بلغۃ الحیران مولانا مرحوم کے اپنے قلم سے تحریر کردہ ان کی تصنیف نہیں ہے بلکہ قرآن شریف کا ترجمہ پڑھاتے ہوئے مولانا مرحوم نے جو تقریریں کی تھیں ان کو مولانا محمد نذر شاہ صاحب عباسی اور مولانا غلام اللہ خان صاحب نے قلم بند کرلیا تھا انہی املائی تقریروں کے مجموعہ کا نام بلغۃ الحیران ہے جیسا کہ بلغۃ الحیران کے مطالعہ سے واضح ہے کہ اس کے ابتدائی چار صفحات کو مولانا محمد نذر شاہ صاحب عباسی متوطن جوکالیاں ضلع گجرات نے لکھا ہے اور صفحہ ۴ سے آگے کی تقریریں مولانا غلام اللہ خان صاحب نے قلم بند کی ہیں۔

بلغۃ الحیران کے ص ا پر مولانا محمد نذر شاہ صاحب لکھتے ہیں: اس سال ۱۳۴۹ھ کے دورۂ قرآن مجید میں مجھے بھی شریک ہونے کا فخر حاصل ہوا ہے اور حسب الارشاد حضرت استاذ میں نے یہ ارشادات عالیہ قلم بند کئے ہیں جو آپ کے پیش نظر ہیں۔
پھر بلغۃ الحیران کے ص ۴ پر تحریر ہے: یہ تقریریں جو آگے آتی ہیں حضرت صاحب نے غلام خان سے قلم بند کروائی ہیں اور بذات خود ان پر نظر فرمائی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ شاگردوں کی ضبط کی ہوئی تقریروں کی پوری ذمہ داری استاذ پر نہیں ڈالی جاسکتی خاص کر جبکہ قلم بند کرنے والوں کو اس کا اقرار بھی ہو کہ انہوں نے مولانا مرحوم کی تقریروں کے ساتھ بعض بعض مقامات پر اپنی تقریر بھی شامل کردی ہے اور ناظرین کو عبارت سے یہ امتیاز بھی حاصل نہ ہوتا ہو کہ کونسی تقریر استاذ کی ہے اور کونسی کا قلم بند کرنے والوں نے اپنی طرف سے اضافہ کردیا ہے، مولانا محمد نذر شاہ صاحب مذکور کا یہ اقرار ان کے خط سے واضح ہے، وہ لکھتے ہیں:

تفسیر بلغۃ الحیران میری اور غلام خان کی تصنیف ہے چنانچہ دیباچہ سے ظاہر ہے، مولانا حسین علی صاحب سے ترجمہ پڑھا اور ان کی تقریریں لکھیں اور بعض

بعض مقام پر اپنی تقریر بھی لکھ دی ہے (خط مولانا محمد نذر شاہ صاحب بنام حضرت حکیم الامت تھانویؒ مندرجہ امداد الفتاویٰ ج ۶ ص ۱۲۴)

پھر بلغۃ الحیران کے جامع نے صرف اپنی اور اپنے استاذ کی تقریر کے لکھنے پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ بعض دوسرے اہل علم کی تحقیقات کو بھی بلغۃ الحیران میں درج کر دیا ہے چنانچہ یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اسْتَعِیْنُوْا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلٰوةِ الآیۃ (اے ایمان والو صبر اور نماز سے سہارا حاصل کرو) کے تحت لکھتے ہیں کہ: اگر اس تحویل سے کوئی مصائب اہل کتاب کی طرف سے پہنچیں تو صبر کرنا، یہ مولانا شمس الدین صاحب نے لکھی ہے (بلغہ ص ۲۶) اسی طرح وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا (الآیۃ) (اور اسی طرح ہم نے تم کو ایسی ہی ایک جماعت بنا دی ہے جو نہایت اعتدال پر ہے) پر لکھا ہے: امت سے مراد کل امت ہے یا خاص اصحاب ہیں مولوی شمس الدین صاحب نے مراد کل امت لی ہے (بلغہ ص ۲۷)

اس سے معلوم ہوا کہ مولانا شمس الدین کے ملفوظات بھی بلغۃ الحیران میں درج ہیں اور ہو سکتا ہے کہ کسی مقام پر ان کے نام کے حوالہ کے بغیر بھی ان کا کوئی ملفوظ بلغہ میں درج کر دیا گیا ہو، اندریں حالات جواہر القرآن میں جن تفردات اور مندرجات کو مولانا حسین علی صاحب کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ اگرچہ بلغۃ الحیران میں موجود ہیں مگر اس کی کیا ضمانت ہے کہ ان کی نسبت مولانا کی طرف صحیح ہے اور وہ تفردات قلم بند کرنے والوں کے اپنی طرف سے اضافات و تصرفات نہیں ہیں؟ کیونکہ قلم بند کرنے والوں نے بعض بعض مقام پر اپنی تقریر کے اضافہ کے اقرار کے باوجود کہیں بھی اپنے ان اضافات کی نشاندہی نہیں کی تو اب ہر مضمون میں یہ احتمال ہو گیا کہ یہ استاذ کی تقریر ہے یا جامع کا اضافہ ہے، لہٰذا مولانا مرحوم کی طرف بلغۃ الحیران کے کسی بھی مضمون کی نسبت کا یقین نہیں رہا۔ باقی رہا مولانا مرحوم کا بذات خود ان تقریروں پر نظر فرمانا تو ممکن ہے کہ مولانا مرحوم بالاستیعاب تمام تقریروں پر نظر نہ فرما سکے ہوں اس لئے مرحوم کی نظر

اصلاحی کی گرفت میں تحریر کی غلطیاں نہ آ سکی ہوں، اس واسطے بلغۃ الحیران کے کل مندرجات کو مولانا مرحوم کی طرف تو منسوب نہیں کیا جا سکتا البتہ مولانا غلام اللہ خان صاحب چونکہ صفحہ ۴ سے لے کر آخر تک کی تمام تقریروں کے جامع ہیں اس حیثیت سے ان کی طرف ان تمام مندرجات کو منسوب کرنا صحیح ہے۔

جواہر القرآن بلغۃ الحیران کا نقش ثانی

اور اب جبکہ مولانا غلام اللہ خان صاحب ان مضامین کی جواہر القرآن میں تائید کر رہے ہیں تو اب ان کی طرف سے یہ عذر بھی نہیں کیا جا سکتا کہ بلغۃ الحیران زمانۂ طالب علمی کی تحریر ہے اور اس زمانہ میں استاذ کی تقریر کے ضبط کرتے وقت شاگردوں سے بعض خامیوں کا رہ جانا مستبعد نہیں ہے، کیونکہ جواہر القرآن میں وہ ان خامیوں کے متعلق اعتذار کرنے کی بجائے ان کو قبول اور مدلل کر رہے ہیں تو اس حیثیت سے تفسیر جواہر القرآن بلغۃ الحیران کا نقش ثانی اور اس کے مضامین کے مطالعہ کیلئے آئینہ ہے اور بلغۃ الحیران جواہر القرآن کیلئے بمنزلۂ اصل اور مأخذ کے ہے۔ اسی واسطے جس مقام پر مؤلف نے بلغۃ الحیران کے الفاظ میں شدت اور تلخی محسوس کر کے ان کو جواہر القرآن میں نرم الفاظ سے بدلا ہے اس جگہ بھی اکثر مضمون وہی رہا جو بلغۃ الحیران میں ہے اور اگر کسی جگہ مضمون بھی بدلا ہے تو وہاں بھی یہ حوالہ نہیں دیا کہ بلغۃ الحیران میں اس مقام پر غلطی ہوگئی ہے، اگر یہ حوالہ دے دیا جاتا تو بلغۃ الحیران کے دیکھنے والوں کو جو غلطی لگ چکی ہے اس کی اصلاح ہو جاتی مگر اس صورت میں وہ غلطی اسی طرح اپنی جگہ پر قائم ہے۔ مزید برآں اس تبدیلی سے مؤلف نے اپنے اوپر اس اعتراض کا موقع پیدا کر دیا کہ بلغۃ الحیران میں جن مضامین کو وہ اپنے شیخ کی طرف منسوب کرتے ہیں جواہر القرآن میں ان کے اندر تبدیلی کر کے بھی ان کو وہ اپنے شیخ ہی کی طرف منسوب کر رہے ہیں۔

بلغۃ الحیران کے تفردات کا جو نمونہ رسالہ ہذا میں آگے دکھلایا جاوے گا اس کو جواہر القرآن سے ملا کر دیکھا جاوے تو یہ حقیقت ناظرین کے سامنے کھل کر آ جائے گی کہ ان میں سے بعض مواقع میں دونوں کے مضامین کے اندر مخالفت بھی ہے مگر یہ حیرت ہے کہ دونوں کے متخالف و متعارض مضامین کو مؤلف اپنے شیخ کی طرف منسوب کر رہے ہیں۔ تحریر بالا سے مؤلف کے شیخ مولانا حسین علی صاحب مرحوم اور ان کی طرف منسوب تفسیر بلغۃ الحیران کے متعلق ناظرین کو اجمالی تعارف امید ہے کہ ہو گیا ہوگا۔

بلغۃ الحیران کے متعلق حضرت تھانویؒ کی رائے گرامی

اب اس سلسلہ میں حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ کے مضمون ''تَنْزِيْهُ عِلْمِ الرَّحْمٰنِ عَنْ سِمَةِ النُّقْصَانِ'' کی طرف بھی ناظرین کو توجہ دلانا مفید معلوم ہوتا ہے جس میں بلغۃ الحیران کے صفحہ ۱۵۷ پر اہل سنت والجماعت اور معتزلہ دونوں کے مذہب کو نقل کر کے اس طرح چھوڑ دینے پر کہ جس سے یہ بھی معلوم نہیں ہو سکتا کہ مؤلف کا کیا عقیدہ ہے حضرت تھانویؒ نے تحریر فرمایا تھا کہ ''کیا ایسا احتمال بلکہ اہمال تدین کے خلاف اور نکیر شدید کے قابل نہیں'' اسی مضمون میں حضرت تھانویؒ نے فرمایا کہ:
اہل باطل کا کوئی قول نقل کرنے کے بعد ناقل کے ذمہ ہے کہ اس کا ابطال اولاً تقبیح کے ساتھ کرے جیسا نوویؒ نے کیا ہے فِيْ قَوْلِهِ الْاٰتِيْ یا اگر یہ نہ ہو تو تصریح کے ساتھ کرے جیسا کہ صاحب کبیرؒ نے کیا ہے فِيْ قَوْلِهِ الْاٰتِيْ۔

علامہ نوویؒ اور صاحب کبیرؒ کی عبارتوں کے نقل کرنے کے بعد اخیر میں حضرت تھانویؒ بلغۃ الحیران کے متعلق تحریر فرماتے ہیں: میں ایسی کتاب کو جس میں ایسی خطرناک عبارت ہو بعد حاشیہ تنبیہی کے بھی نہ اپنی ملک میں رکھنا چاہتا ہوں، نہ اپنے تعلق کے مدرسہ میں، اگر عید کے قبل محصول رجسٹری کے ٹکٹ بھیج دیئے جائیں تو ان ٹکٹوں سے ورنہ بعد میں اپنے ٹکٹوں سے خدمت میں بھیج دوں گا، والسلام خیر ختام۔ کتبہ اشرف علی لعشرین من

رمضان ۱۳۵۷ھ (امداد الفتاوی ج ۶ ص ۱۲۷) مضمون ”تنزیہ علم الرحمٰن“ کے مذکورہ اقتباسات بلغۃ الحیران کے متعلق حضرت حکیم الامت تھانویؒ کے تأثرات اور حضرت کی رائے گرامی معلوم کرنے کیلئے کافی ہیں۔

ناظرین کرام کی معلومات میں اضافہ کیلئے عرض ہے کہ بلغۃ الحیران کے ص ۱۵۷ کے جس مضمون پر حضرت تھانویؒ کے گرفت فرمانے کا ذکر اوپر گزرا ہے خود مولانا حسین علی مرحوم نے بھی اپنی تصنیف تحریرات حدیث صفحہ ۱۹۵ پر اس کے خلاف تقریر لکھی ہے جس سے مذہب اہل سنت کی تائید اور مذہب معتزلہ کی تردید ہوتی ہے، تو اب بلغۃ الحیران میں درج شدہ تمام مضامین کو مولانا مرحوم کی طرف منسوب کرنا کیونکر صحیح ہوگا؟ بلکہ امور مذکورہ کی بنا پر یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ بلغۃ الحیران میں جن مضامین کو مولانا مرحوم کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ تمام کے تمام مضامین بعینہٖ ہرگز مولانا مرحوم کے نہیں ہیں۔

تفسیر جواہر القرآن کے مطالعہ کا حکم

بعض حضرات یہ رائے رکھتے ہیں کہ اس تفسیر جواہر القرآن میں اگرچہ بعض مقامات پر اکابر سلف کے مسلک کے خلاف کیا گیا ہے مگر اس جزوی اختلاف کی وجہ سے پوری کتاب مسلک اکابر کے خلاف نہیں ہے اس لئے پوری کتاب کو متروک قرار دینا اور اس کے مطالعہ سے منع کرنا تنگ نظری ہے، لہٰذا وہ حضرات اختلاف کے باوجود بھی تفسیر کے مفید اور علمی اجزاء سے استفادہ کرنے کو عادلانہ رویہ سمجھتے ہیں جیسا کہ تفسیر کشاف مؤلفہ علامہ زمخشری معتزلی کے ساتھ اکابر نے یہی طریقہ اختیار فرمایا ہے۔

لیکن ان حضرات نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ علامہ زمخشری کا مسلک اعتزال کی طرف منسوب ہونا معلوم ہو جانے کے بعد پھر کسی اہل علم کو ان کی تفسیر کے دیکھنے سے کسی قسم کے ضرر پہنچنے کا خطرہ نہیں رہتا اور ان کی تفسیر کیونکہ عربی میں ہے اس لئے اس سے استفادہ کرنے والے بھی علماء یا منتہی طلباء ہوتے ہیں جن کو زمخشری کا

مسلک اعتزال معلوم ہوتا ہے اور تفسیر میں جس جگہ وہ اپنے مسلک اعتزال کی طرف رجحان ظاہر کرتے ہیں اس کا محسوس کر لینا بھی ایسے ذی استعداد اہل علم کیلئے کچھ مشکل نہیں جس میں تفسیر کشاف جیسی بلند پایہ علمی تفسیر سے استفادہ کرنے کی قابلیت اور اہلیت پائی جاتی ہو، بخلاف تفسیر جواہر القرآن کے کہ اس کے مؤلف کا اہل حق کی طرف منسوب ہونا مشہور و معروف ہے۔ پھر یہ تفسیر اردو میں ہے ہر اُردو خواں اس سے استفادہ کر سکتا ہے اور ان میں کثرت ایسے لوگوں کی ہے جو حق و باطل میں فرق کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے اور صحیح وغلط میں امتیاز نہیں کر سکتے، اس لئے وہ مؤلف کے اہل حق کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے ان پر اعتماد کریں گے اور تفسیر کے تمام مندرجات کو صحیح اور حق سمجھ کر باطل کو بھی حق ہی سمجھیں گے اور اس طرح اس تفسیر کے اقوال شاذہ اور خلاف حق تحقیقات کو بھی قبول کریں گے۔

اس مفسدہ کے پیش نظر بھی پوری کتاب کو متروک قرار دینا اگر تنگ نظری ہے تو اس مفسدہ کے انسداد کی کیا صورت ہے کہ اس کو پڑھنے والا اُردو خواں طبقہ بلکہ خام استعداد عربی دان گروہ بھی اس کے تمام مندرجات کو اکابر کے مسلک کے موافق سمجھ کر اس کو قبول کر لیتا ہے؟ خاص کر ایسے حالات میں جبکہ تفسیر کے خلاف مسلک اہل حق مقامات کی نشاندہی کرنے اور دلائل و براہین کی روشنی میں ان پر تنقید کر کے ان کو ممتاز وجدا کرنے کو بھی اہل حق میں تفریق و اختلاف پیدا کرنے کے مترادف سمجھا جارہا ہو۔ اور اسی لئے ایسے مقامات پر تنقید کر کے ان کا مسلک اہل حق کے خلاف ہونا ظاہر کرنے کی بجائے ان پر بعض اہل علم "نادانستہ یا غلط فہمی کی بنا پر کوئی لغزش علمی طور پر ہو سکتی ہے" کے مبہم الفاظ کے ساتھ پردہ ڈال رہے ہوں تو پھر تو تفسیر ہذا سے استفادہ کرنے اور اس کے مطالعہ کی عام طور پر اجازت دینے کی کسی طرح بھی گنجائش نہیں رہتی۔

یہ وسعت نظری اکابر سلف میں نظر نہیں آتی کہ وہ چند محاسن اور خوبیوں کے

پردہ میں اشد ترین مفاسد اور قبائح کو خاموشی کے ساتھ برداشت کرتے رہے ہوں اور گروہی مفادات کی وجہ سے ان پر نکیر کرنے اور ان کے خلاف لب کشائی کو جائز نہ سمجھتے ہوں بلکہ وہ حضرات کُوْنُوْا قَوّٰامِیْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ اَوِالْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ (انصاف پر خوب قائم رکھنے والے اللہ کیلئے گواہی دینے والے رہو اگرچہ اپنی ہی ذات پر ہو یا کہ والدین اور دوسرے رشتہ داروں کے مقابلہ میں ہو) کو ہر وقت پیش نظر رکھتے تھے اور اس پر پورے عامل تھے، اسی واسطے وہ بلا خوف لومۃ لائم حق و باطل کی نشاندہی صاف اور واضح طور پر فرما دیتے تھے۔ کسی شخص کا اہل حق کی طرف منسوب ہونا یا کسی تصنیف میں بعض محاسن کا پایا جانا ان کو اظہار حق سے مانع نہیں ہوتا تھا، تفسیر کشاف ہی کو دیکھئے کہ اس کے اندر کس قدر خوبیاں اور بلاغت کے نادر نکات اور نحوی تحقیقات ہیں مگر بعد میں آنے والے ائمہ مفسرینؒ نے اس کی ان خوبیوں کی وجہ سے اس کے معائب اور خلاف حق تحقیقات سے چشم پوشی نہیں کی اور جن خاص مواقع میں علامہ زمخشری نے مسلک اہل حق کے خلاف اپنے مسلک اعتزال کی تائید کرنے کی کوشش کی ہے اس پر انہوں نے پردہ نہیں ڈالا بلکہ دلائل و براہین کے ساتھ کھل کر اس پر تنقید کی ہے، اس سے نہ تو مصنف کی جلالت علمی ان کو مرعوب کر سکی نہ تفسیر کے محاسن اس تنقید کی راہ میں مانع بن سکے، مگر اس زمانہ میں مسئلۂ توحید کی اشاعت کے پردہ میں مسلک اہل حق کے خلاف ہوتے ہوئے خاموشی سے دیکھتے رہنے کا جواز نہ معلوم کس طرح پیدا کر لیا گیا اور حق سے انحراف کرنا کیونکر قابل برداشت سمجھا جانے لگا؟ فَاِلَی اللّٰهِ الْمُشْتَکٰی۔

اصلاح اشاعت دین میں رکاوٹ کا سبب نہیں

چاہئے تو یہ تھا کہ تفسیر کشاف وغیرہ کے خلاف مسلک حق مقامات کی تردید اور نشاندہی ہمیشہ سے جس طرح اکابر کرتے چلے آئے ہیں اور زمانۂ حال میں بھی حضرت حکیم الامت تھانویؒ نے بعض معاصر مترجمین اور مفسرین کے ترجموں اور تفسیروں کے

اغلاط کی نشاندہی فرمائی ہے اور اس سلسلہ میں حضرتؒ نے کئی مستقل رسائل مثل ''اصلاح ترجمہ نذیریہ، توحید الحق، التقصیر فی التفسیر، تنزیہ علم الرحمٰن عن سمۃ النقصان'' وغیرہ وغیرہ تحریر فرمائے ہیں۔ اسی طرح اس تفسیر کے بھی تمام خلاف حق مقامات پر تنقید کر کے لوگوں کو ان مقامات سے آگاہ کر دیا جاتا تا کہ تمام اردو دان اور خام استعداد عربی دان طلبہ جن کے اندر از خود صحیح اور غلط میں امتیاز کرنے کی اہلیت نہیں ہے مؤلف کے اہل حق کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے تفسیر کے اندر درج شدہ تمام مضامین کو حق و صحیح سمجھنے کی غلطی میں مبتلا ہونے سے محفوظ ہو جاتے اور سلف صالحین کے خلاف جو تحقیقات اور مضامین تفسیر میں درج ہیں ان کے قبول کرنے سے باز رہتے مگر افسوس! بجائے ایسا کرنے کے بعض اہل علم جو تفسیر ھٰذا کے بعض مقامات سے اختلاف بھی رکھتے ہیں وہ بھی ان کی نشاندہی کو مصلحت وقت کے خلاف اور مسئلہ توحید کی اشاعت میں رکاوٹ کا سبب سمجھ کر خاموشی کو ہی ترجیح دیتے ہیں۔ لیکن احقر کی سمجھ میں نہیں آتا کہ سنجیدگی کے ساتھ علمی طریقہ پر کسی شخص کی تحقیقات سے بادلائل اختلاف کا اظہار کرنا دین کے کسی اصولی مسئلہ کی اشاعت و تبلیغ میں رکاوٹ کا سبب کیونکر بن جاوے گا؟

اعتراف حق سے متعلق اکابرؒ کا طرز عمل

جبکہ اہل حق کا طریقہ یہ ہے کہ جب کبھی ان کو ان کی کسی غلطی کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے تو وہ دلائل میں غور کرنے کے بعد اپنی غلطی کا برملا اقرار کرنے میں عار محسوس نہیں کرتے اور نہ اپنی غلطی پر قائم رہنے کیلئے بیجا اصرار کرتے ہیں، بلکہ حق کا اعتراف کر کے اپنی غلطی سے رجوع کا اعلان کر دیتے ہیں، چنانچہ اس زمانہ متاخرہ میں بھی حضرت حکیم الامت تھانویؒ کے مسائل دینیہ میں رجوع کرنے کی بہت سی مثالیں تَرْجِیْحُ الرَّاجِحْ سے معلوم کی جاسکتی ہیں اور تفسیر بیان القرآن پر بھی اس کی پہلی مرتبہ اشاعت کے بعد اہل علم کے متوجہ کرنے سے حضرت تھانویؒ نے میرے والد ماجد حضرت

مولانا سید عبدالکریم صاحب گمتھلویؒ سابق مفتی خانقاہ امدادیہ تھانہ بھون ضلع مظفرنگر کو شریک فرما کر تفسیر بیان القرآن پر نظر ثانی فرمائی اور تفسیر کے کئی مقامات پر ترمیمات فرمائی تھیں مکمل بیان القرآن کا ص ۲ ملاحظہ کرلینے سے یہ بات واضح ہے۔

اہل حق کے اس طریقہ کے موافق عمل درآمد کرنے سے کسی قسم کے نزاع اور باہمی افتراق کی نوبت ہی نہیں آسکتی جس سے یہ خدشہ ہوسکتا تھا کہ باہمی جدال اور ردوقدح میں مشغولی کے سبب توحید وسنت کی اشاعت میں رکاوٹ پیدا ہوجائے گی، اگر مؤلف صاحب بھی اسی طریقہ پر عمل پیرا ہوں اور ٹھنڈے دل سے انصاف کے ساتھ تحریر ہذا میں درج شدہ مقامات کے متعلق غور کے بعد اپنی سابقہ رائے سے رجوع کا اعلان کردیں تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ ان کی تفسیر سے اختلاف کا اظہار باعث افتراق اور سبب نزاع بن سکے بلکہ یہ عمل ان کی حق پرستی اور خلوص کی دلیل ہوگا۔ اور اس طرح جس کسی شخص کو بھی اس تفسیر کے کسی مقام سے اختلاف ہوگا اور اس کو اس اختلاف کے اظہار سے باہمی افتراق ونزاع کا بھی خطرہ درپیش ہوگا تو اس کیلئے بھی لب کشائی کرنے میں کسی قسم کا کوئی خطرہ باقی نہیں رہے گا کیونکہ اس زمانہ میں منجملہ دیگر موانعات کے ایک یہ اندیشہ بھی اظہار حق اور اصلاح سے مانع ہونے لگا ہے کہ اس سے کہیں اپنی جماعت میں تشتت اور افتراق نہ ہوجاوے، مگر اس مذکورہ طریقہ پر عمل کرنے اور اعتراف حق کیلئے خلوص وللٰہیت، بے نفسی اور خوف خدا کی ضرورت ہے، اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان صفات سے متصف فرماوے، امین۔

اختلاف رائے کا اظہار

تعجب ہے کہ علمی انداز میں اظہار اختلاف سے توحید وسنت کی اشاعت میں رکاوٹ کا خطرہ کیوں محسوس کیا جاتا ہے؟ حالانکہ خود اہل حق کے اندر بھی مسائل علمیہ میں اختلاف کی مثالیں ملتی ہیں، مگر ان اختلافات سے کبھی کسی قسم کا دینی نقصان نہیں پہنچا اور

نہ ہی اہل حق نے اصول اسلام کی تبلیغ اور باہمی اتحاد و اتفاق کی خاطر کسی غلط نظریہ اور فروعی مسئلہ میں پیدا ہونے والی غلطی کی اصلاح میں توقف اور سکوت کیا ہے، توحید و سنت کی اشاعت و تبلیغ میں اہل حدیث کے ساتھ اشتراک عمل کی وجہ سے کیا کسی صاحب علم نے اہل حدیث کے مخصوص مسائل کی تردید میں کبھی خاموشی اور توقف سے کام لیا ہے؟ نہیں، بلکہ اہل درس اپنے درس میں اور اہل تحریر و تقریر اپنی تحریروں اور تقریروں کے ذریعہ ان مسائل پر ہمیشہ کلام فرماتے رہے ہیں اور اب بھی فرماتے رہتے ہیں، مگر نہ معلوم مؤلف صاحب کے مخصوص نظریات اور ان کے تفردات کے متعلق اظہار رائے کرنے سے توحید و سنت کی اشاعت میں رکاوٹ پیدا ہونے کا خطرہ کیوں محسوس ہونے لگتا ہے؟ اس کی وجہ کہیں یہ تو نہیں کہ مؤلف صاحب اپنے آپ کو دیوبندیت کی طرف منسوب کرتے ہیں اس وجہ سے وہ قابل گرفت نہیں ہیں، اگر اس نسبت کی وجہ سے ان کی لغزشوں اور غلطیوں پر پردہ ڈالا جا رہا ہے تو پھر کیا یہ وہی تحزب، گروہ بندی اور شخصیت پرستی تو نہیں جس کا الزام ہمیشہ سے اہل بدعت کو دیا جاتا رہا ہے۔

پھر تعجب بالائے تعجب یہ ہے کہ جو حضرات (جیسے مؤلف صاحب اور ان کے ہم مسلک حضرات) خود اپنے اکابر کے متفقہ مسلک تک کے خلاف اظہار رائے کرنے سے بھی گریز نہیں کرتے اور اظہار بھی بے جا اصرار اور اس طرح کے ادعاء کے ساتھ کہ بس جو بات ہم نے سمجھی ہے حق وہی ہے اور دوسرے باطل پر ہیں بلکہ اسی اظہار کو وہ حق گوئی سمجھتے ہیں، لیکن جب ان کے کسی خاص نظریہ کے خلاف اظہار رائے کیا جاتا ہے تو وہ اس کو برداشت کرنے کیلئے قطعاً تیار نہیں ہوتے بلکہ چیں بجبیں ہو جاتے ہیں اور ایسے وقت میں ان کو اتحاد و اتفاق اور توحید و سنت کی اشاعت کا مسئلہ یاد آنے لگتا ہے اور فوراً ان کو باہمی افتراق اور انتشار کا خطرہ لاحق ہونے لگتا ہے، مگر اپنے بزرگوں کے متفقہ مسلک کے خلاف اظہار رائے کرتے وقت کسی قسم کے اختلاف اور

خلفشار کا اندیشہ ان کو نہیں ہوتا اور نہ ایسے وقت میں باہمی اتفاق واتحاد میں رخنہ اندازی کا خدشہ ان کے دل میں پیدا ہوتا ہے۔

بعض فروعی مسائل کی اہمیت

آج کل اہل حق کی تحقیقات کا استخفاف اس طرح بھی کیا جاتا ہے اور ان کی تحقیقات کے اثرات کو ہلکا کرنے کیلئے یہ بھی کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ مسائل دین کے اصولی مسائل نہیں ہیں اور فروعات میں الجھنا نہیں چاہئے، یہ طریقہ بہت خطرناک اور گمراہ کن ہے اس لئے یہ تو صحیح ہے کہ اصولی مسائل بہ نسبت فروعی مسائل کے مقدم اور اہم ہیں اور ان کی تبلیغ واشاعت بھی زیادہ قابل اہتمام ہے اس لئے یہ ضروری ہے کہ اہل علم حضرات دین کے اصولی مسائل اور مہمات اسلام کی تبلیغ پر ہی اپنے اوقات کا اکثر حصہ اور اپنی علمی صلاحیتوں اور زور قلم کو زیادہ سے زیادہ صرف کریں، خصوصاً اس دور فساد والحاد میں جبکہ متواترات اسلام بلکہ خود نفس اسلام کے مقابلہ میں پرویزیت، مرزائیت وغیرہ مختلف صورتوں میں فتنے نمودار ہو چکے ہیں اور باطل کی متفقہ طاقت اسلام کے مقابلہ میں صف آراء ہے، تو ایسے وقت میں متواترات اسلام اور نفس اسلام کی حفاظت کی اہمیت اور بھی زیادہ بڑھ جاتی ہے مگر اس وجہ سے فروعی مسائل کو خفیف اور ہلکا سمجھ کر ان کو بالکل نظر انداز کر دینا خصوصاً اکابر کی مسلمہ اور ان سے منقول ومتوارث فروعات کی حفاظت میں کوتاہی کرنا بھی کسی طرح درست نہیں ہے، اس لئے کہ اگر اصول کی اہمیت کے پیش نظر ان کی تو تبلیغ اور نگہداشت کی گئی اور فروعات سے قطع نظر کر لیا گیا اور ان کے اندر قطع وبرید اور رد وبدل ہوتے ہوئے دیکھ کر خاموشی اختیار کی گئی تو پھر اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ دین کی ایک ایک فرع کو ختم کر دیا جائے گا، کیا کوئی صاحب علم اس کو گوارہ کر سکتے ہیں کہ ان کے سامنے دین کی تمام فروعات کو ختم کر دیا جائے؟ اس لئے حفاظت اور تبلیغ تو پورے اسلام کی کرنی ضروری ہے اصول کی بھی اور فروع کی بھی، یہ اور بات

ہے کہ اصول کا درجہ فروعات سے مقدم ہوتا ہے مگر اپنے اپنے درجہ کے اعتبار سے حفاظت اور تبلیغ تمام اصول وفروع کی ضروری ہے اور یہ علماء کا منصبی فریضہ ہے۔ تو کسی مسئلہ کے فروعی ہونے کی وجہ سے اس سے بے اعتنائی برتنے اور اس میں ردوبدل اور ترمیم ہوتے ہوئے دیکھ کر خاموشی کو کیسے جائز کہا جا سکتا ہے؟

دوسرے یہ کہ بعض مسائل اگرچہ اپنی اصل کے اعتبار سے فروعی ہوتے ہیں مگر ان کے ذریعہ چونکہ اہل سنت کو دوسرے بدعتی فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے اس اعتبار سے وہ دوسرے فروعات کی بہ نسبت اہمیت کے حامل ہوتے ہیں، اسی لئے علم کلام کی کتابوں میں بھی علماء کلام ایسے مسائل کو اصولی مسائل کے بعد بیان کرتے ہیں جیسے مسح علی الخفین کا جواز باوجودیکہ یہ ایک فقہی جزئی اور فروعی مسئلہ ہے مگر اس کو شرح عقائد نسفی میں بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ ''جو شخص اس کے جواز کا قائل نہ ہو وہ بدعتی ہے'' اصل عبارت یہ ہے: وَبِالْجُمْلَةِ مَنْ لَّا يَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَهُوَ مِنْ اَهْلِ الْبِدْعَةِ (عقائد نسفی ص ۱۸۸) (جو شخص موزوں پر مسح کے جواز کا قائل نہ ہو وہ بدعتی ہے) تو کیا مسح علی الخفین کے انکار اور خلاف کو اس لئے برداشت کر لیا جاوے گا کہ یہ ایک فروعی مسئلہ ہے اور فروعات میں الجھنا اچھا نہیں ہے؟

عقیدۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اہمیت

اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعد از وفات حیات جسمانی اور جسم اقدس کے ساتھ روح مبارک کے علاقہ اور تعلق کا مسئلہ بھی اہل سنت کے ایسے ہی متفق علیہ مسائل میں سے ہے جن کے ذریعہ سے اہل سنت کو وہابیوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے اور سنی وہابی کی ان سے شناخت اور پہچان ہوتی ہے، محمد بن عبدالوہاب نجدی اور اس کے فرقہ کے لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اقدس کے ساتھ روح مبارک کے تعلق کا انکار کرتے ہیں، اہل سنت اور اکابر علماء دیوبند اس تعلق کے قائل اور مثبت ہیں۔

انبیاء علیہم السلام کی حیات جسمانی اور اکابر دیوبندؒ

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ فرماتے ہیں: انبیاء کرام علیہم السلام کو انہی اجسام دنیاوی کے تعلق کے اعتبار سے زندہ سمجھتا ہوں (لطائف قاسمیہ ص۳) اور فرماتے ہیں: بہر حال ارواح انبیاء کرامؑ کو بدستور اپنے ابدان کے ساتھ تعلق رہتا ہے (جمال قاسمی ص۱۲)

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ فرماتے ہیں: وَ لِاَنَّ النَّبِيِّيْنَ صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِمْ اَجْمَعِيْنَ لَمَّا كَانُوْا اَحْيَاءً فَلَا مَعْنٰى لِتَوْرِيْثِ الْاَحْيَاءِ مِنْهُمْ (الکوکب الدری ج۱ص۴۲۳) جبکہ انبیاء کرام علیہم السلام سب کے سب زندہ ہیں تو ان کی وراثت چلنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

حکیم الامت حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کیلئے بہت کچھ شرف حاصل ہے، کیونکہ جسد اطہر اس کے اندر موجود ہے بلکہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم یعنی جسد مع تلبس الروح اس کے اندر تشریف رکھتے ہیں کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قبر میں زندہ ہیں، قریب قریب تمام اہل حق اس پر متفق ہیں صحابہؓ کا یہی اعتقاد ہے (اشرف الجواب ج۲ص۱۶۰) غرضیکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد اطہر موافقین اور مخالفین سب کے نزدیک بالاتفاق محفوظ ہے اور مع روح ہے جیسا کہ بیان کیا گیا، وہ بقعہ جس سے جسم مبارک خصوص مع الروح مس کئے ہوئے ہے عرش سے بھی افضل ہے (ثلج الصدور ص۱۵۲)

سابق شیخ الاسلام پاکستان مولانا شبیر احمد عثمانیؒ اپنی بے نظیر شرح مسلم میں لکھتے ہیں: اَمَّا بَعْدَ وَفَاتِهٖ فَرُوْحُهُ الْمُقَدَّسَةُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِ اسْتَقَرَّتْ فِي الرَّفِيْقِ الْاَعْلٰى مَعَ اَرْوَاحِ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ وَلَا يُتَوَهَّمُ مِنْ هٰذَا اِنْكَارُ حیاتِهٖ فِيْ قَبْرِهِ الشَّرِيْفِ فَاِنَّ لِرُوْحِهٖ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِشْرَافًا عَلَى الْبَدَنِ الْمُبَارَكِ الْمُطَيَّبِ وَاِشْرَاقًا وَتَعَلُّقًا بِهٖ (ص۴۲۱ ج۳) وفات شریفہ کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مقدسہ دوسرے انبیاء کی ارواح طیبہ کے ساتھ رفیق اعلیٰ میں استقرار پذیر ہے،

لیکن اس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنی قبر شریف میں زندہ نہ ہونے کا وہم نہ کیا جائے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مقدسہ بدن مبارک پر اپنا اثر ڈال رہی ہے اور اس کی اس پر روشنی پڑ رہی ہے اور اس کا بدن اطہر کے ساتھ تعلق قائم ہے۔

اور حضرت شیخ العرب والعجم شیخنا ومولانا سید حسین احمد صاحب مدنی نور اللہ مرقدہ اپنے رسالہ ''الشہاب الثاقب'' میں نجدی اور ان کے فرقہ کا عقیدہ بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں: بعض ان کے حفظ جسم نبیؐ کے قائل ہیں مگر بلا علاقہ روح الخ (ص ۴۵) آگے تحریر فرماتے ہیں: اب غور فرمائیے کہ ان (اکابر دیوبند، ناقل) کے رسائل اور اعتقادات بالکل اس کے مخالف ہیں۔ آگے فرماتے ہیں: جس کا جی چاہے آب حیات وہدیۃ الشیعہ واجوبۂ اربعین ولطائف قاسمیہ وزبدۃ المناسک وغیرہ دیکھ لیوے، یہ ایک خاص مسئلہ ہے جس میں وہابیہ نے علماء حرمین کی مخالفت کی اور بارہا جدال ونزاع کی نوبت آئی، اس مسئلہ میں اور مسئلۂ آئندہ (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ مطہرہ کی زیارت کی نیت سے سفر کرنا، ناقل) کی وجہ سے وہاں وہابی سنی سے متمیز ہوتا ہے (الشہاب ص ۱۴۵)

اور اپنی خود نوشت سوانح میں حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر فرمایا ہے:

وہ عقائد واقوال جو طائفہ وہابیہ کے مشہور اور مابہ الامتیاز (جن کے ساتھ امتیاز ہوتا ہے) (بَیْنَ اَھْلِ السُّنَّۃِ وَبَیْنَھُمْ) (اہل سنت اور وہابیوں کے درمیان) ہیں ان کے خلاف ان حضرات (اکابر علماء دیوبند، ناقل) کی تصانیف بھری ہوئی ہیں، وہ وفات ظاہری کے بعد انبیاء علیہم السلام کی حیات جسمانی اور بقاء علاقہ بین الروح والجسم (روح اور جسم کے درمیان تعلق باقی رہنے) کے منکر ہیں اور یہ حضرات صرف اس کے قائل ہی نہیں بلکہ مثبت بھی ہیں اور بڑے زور وشور سے اس پر دلائل قائم کرتے ہوئے متعدد رسائل اس بارہ میں تصنیف فرما کر شائع کر چکے ہیں، رسالہ آب حیات نہایت مبسوط رسالہ خاص اسی مسئلہ کیلئے لکھا گیا ہے (نقش حیات ج۱ ص ۱۰۳)

حضرت مدنی رحمہ اللہ کی اس تحریر سے واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات جسمانی اور بقاء علاقہ بین الروح والجسم کے مسئلہ سے سنیت اور وہابیت میں امتیاز حاصل ہوتا ہے، اس علاقہ کا قائل سنی اور اس کا منکر وہابی ہے۔

جمہور امت کا عقیدہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء علیہم السلام کی برزخ میں حیات جسمانی کا عقیدہ جمہور امت کا عقیدہ ہے، اس حیات کو صرف روحانی کہنا جمہور کے خلاف ہے۔ مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہ العالی سابق صدر مفتی دارالعلوم دیوبند فرماتے ہیں: جمہور امت کا عقیدہ اس مسئلہ میں یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام انبیاء علیہم السلام برزخ میں جسد عنصری کے ساتھ زندہ ہیں، ان کی حیاتِ برزخی صرف روحانی نہیں بلکہ جسمانی حیات ہے جو حیات دنیوی کے بالکل مماثل ہے بجز اس کے کہ وہ احکام کے مکلّف نہیں ہیں، بیہقی نے فرمایا: وَلِحَیَاۃِ الْاَنْبِیَاءِ بَعْدَ الْمَمَاۃِ شَوَاھِدٌ مِنَ الْاَحَادِیْثِ الصَّحِیْحَۃِ (اور انبیاء علیہم السلام کی حیات بعد الموت کیلئے صحیح احادیث سے بہت سے شواہد ہیں)

اس میں تصریح ہے کہ موت کے بعد ان کی حیات احادیث صحیحہ سے ثابت ہے اور یہ ظاہر ہے کہ موت صرف جسم پر آتی ہے روح پر نہیں اس لئے حیات بعد الموت وہی ہو سکتی ہے جس میں جسم بھی شریک ہو، اس حیات کو صرف روحانی کہنے کے کوئی معنی نہیں، صرف حیات روحانی کا قول جمہور علماء امت کے خلاف ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ دیوبندیت کوئی مستقل مذہب نہیں عقیدۂ سلف و جمہور اہل سنت والجماعت کے مکمل اتباع ہی کا نام دیوبندیت ہے جو عقیدہ جمہور اہل سنت والجماعت کے خلاف ہے وہ دیوبندیت کے بھی خلاف ہے (ماہنامہ الصدیق ملتان جمادی الاولی ۱۳۷۸ھ)

حضرت مفتی صاحب مدظلہم العالی کی تحریر سے واضح ہے کہ صرف حیات

روحانی کا قول جمہور اہل سنت کے خلاف ہونے کی وجہ سے دیوبندیت کے بھی خلاف ہے، لہٰذا جو لوگ صرف حیات روحانی کے قائل ہیں وہ حسب تصریح حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم اس مسئلہ میں دیوبندی نہیں ہیں۔

عقیدۂ حیات انبیاء علیہم السلام اور فرقۂ مرزائیہ

اس جگہ اس امر کا ذکر کر دینا بھی مناسب معلوم ہوا کہ ۱۳۴۳ھ سے پہلے کی بات ہے جب ایک مرتبہ لاہور میں مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق حضرت العلام مولانا شبیر احمد صاحب عثمانیؒ سابق شیخ الاسلام پاکستان نے تقریر فرمائی تھی اور اس میں یہ بھی فرمایا تھا کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ازواج مطہراتؓ کا نکاح کسی سے جائز نہ ہونا بھی اس کا مؤید ہے'' تو اس وقت مرزائیوں کے اخبار پیغام صلح لاہور نے اس کے متعلق لکھا تھا کہ یہ مشرکانہ خیال ہے اور ازواج مطہراتؓ سے نکاح کا جائز نہ ہونا اس لئے ہے کہ قرآن شریف میں وَاَزْوَاجُہٗ اُمَّھَاتُھُمْ (اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیبیاں ان کی مائیں ہیں) آیا ہے، آج کل بھی کچھ لوگ اس عقیدۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکانہ کہتے ہیں اور ازواج مطہراتؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد عدم جواز نکاح کی وجہ صرف ان کا امہات المؤمنین ہونا ہی بتلانے لگے ہیں اس لئے اس سلسلہ میں حضرت سید المناظرین، غیظ المبتدعین مولانا مرتضیٰ حسن صاحب چاندپوری سابق مدرس وناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند وخلیفہ حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ کے رسالہ ''دفع العجاج'' سے چند اقتباسات نقل کئے جاتے ہیں جن سے مرزائیوں کے حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکانہ خیال کہنے اور ازواج مطہراتؓ سے عدم جواز نکاح کی وجہ کا ان کے امہات المؤمنین ہونے میں منحصر کرنے کی تردید ہوتی ہے مولانا چاندپوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

مولانا شبیر احمد صاحب عثمانیؒ نے اللہ تعالیٰ ان کے علم وعمل، تحریر وتقریر میں

اور زیادہ برکت دے، جو لاہور والی تقریر میں حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بیان فرمایا تھا اس کو پیغام صلح میں مشرکانہ خیال لکھا ہے (ص ۱۰) اس صورت میں شرک فی الذات ہے یا شرک فی الصفات ہے؟ آخر کونسا شرک ہے؟ اگر روح کے بقاء کو شرک سے تعبیر کیا گیا ہے تو ارواح تو مرزائی دھرم میں بھی باقی رہتی ہیں، حقیقی موت میں بھی جسم سے تعلق ہی جاتا ہے روح تو فنا نہیں ہوتی تو مرزا صاحب اور مرزائی اور تمام مسلمان بلکہ تعلیم اسلام ہی مشرکانہ ہوئی۔ اور اگر جسم کے بقاء کو شرک سے تعبیر کیا ہے تو زمین و آسمان کواکب ان کے اجرام کو کس قدر زمانہ گزر گیا اور نہ معلوم کب تک باقی رہیں تو پھر یہ بھی مشرکانہ خیال ہوگا یا نہیں؟ نہیں تو وجہ فرق کیا ہے؟ اور اگر بقائے تعلق زمانۂ دراز یا ابد تک مشرکانہ خیال ہے (جیسا کہ بعض مقررین اس زمانہ میں ہر جگہ بیان کرتے رہتے ہیں، ناقل) تو پھر تمام فرشتوں کا وجود بھی مرزائیوں کے یہاں مشرکانہ خیال ہوگا۔

مرزا صاحب کے یہاں تو قیامت کا مفہوم بھی شرعی نہیں بلکہ ایک خیالی قیامت اور حشر ہے، مرنے کے بعد سے ہی جنت اور دوزخ مل جاتی ہے گو ادنیٰ ہی درجہ ہو مگر ہے ضرور، جنت اور دوزخ اور مرنے کے بعد جس جسم سے تعلق روح کو ہوگا وہ ابدی ہوگا، اب تو اس تعلق کو فنا نہیں ہوگی مرزائی مذہب کیا ہے؟ اگر تعلق ابدی ہوگا اور فنا نہ ہوگا تو کیا یہ مشرکانہ خیال نہیں ہے؟

اور اگر خاص جسم عنصری سے تعلق مشرکانہ خیال ہے تو اول وجہ فرق کیا ہے؟ دوسرے جب تعلق روح بالجسد جو ابدی بھی نہیں وہ مشرکانہ خیال ہے تو اجساد کا وجود قیامت تک وہ مشرکانہ خیال کیونکر نہ ہوگا، زمین، آسمان، کواکب سب شرک جلی ہوں گے غور سے جواب مرحمت ہو (ص ۱۲) (اس جگہ وہ حضرات بھی غور فرمائیں جو انبیاء علیہم السلام کے اجسام مطہرہ کو تو بعد از وفات قبور مبارکہ میں محفوظ، موجود تسلیم کرتے ہیں، ان کی ارواح طیبہ کا تعلق اور علاقہ اجسام مطہرہ کے ساتھ نہیں تسلیم کرتے بلکہ اس تعلق

کے شرک ہونے پر بزعم خود دلائل قائم کرنے سے بھی نہیں چوکتے، ناقل)

مولانا مرتضی حسن صاحبؒ آگے تحریر فرماتے ہیں:

اگر مرزائی اس تعارض کو نہ اٹھا سکے تو مرزا صاحب کو چھوڑو، ورنہ مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ فرمانا تسلیم کرو کہ موت دو ہیں ایک موت انبیاء علیہم السلام کی اور ایک موت عالم۔ دیکھو عالم ربانی ایسے ہوتے ہیں، معارف قرآنیہ ان کو دیئے جاتے ہیں اِنَّکَ مَیِّتٌ وَّاِنَّھُمْ مَّیِّتُوْنَ (آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو بھی مرنا ہے اور ان کو بھی مرنا ہے) فرمانے کی وجہ معلوم ہوئی، تفسیر کا لکھنا اور سرقہ مضامین یا نقل مضامین کرنا اور ہے اور فہم قرآن شریف اور ہے ۔ شیر قالین اور ہے شیر نیستاں اور ہے

اب بھی کہو گے کہ حیات ابنیاء علیہم السلام مشرکانہ خیال ہے؟ گو میرے موضوع میں داخل نہیں مگر جب ذکر آ گیا تو اس قدر اور دریافت کرلوں: جب ہمارے مولانا موصوف چشم بددور نے یہ فرمایا کہ ''ازواج مطہراتؓ سے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح جائز نہ ہونا یہ بھی اس کا مؤید ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم زندہ ہیں'' تو پیغام صلح اس پر بھی معترض ہے، بلکہ یہ وجہ بیان کرتا ہے کہ قرآن شریف میں آیا ہے وَاَزْوَاجُہٗ اُمَّھَاتُھُمْ، چونکہ تفسیر کے آپ اور آپ کے مرزا صاحب معارف قرآنیہ کے مدعی ہیں اس وجہ سے عرض ہے کہ اول تو ایک امر کی کیا دو وجہیں نہیں ہوتیں؟ زید کی خالہ ہندہ سے اس کے باپ نے نکاح کرلیا کوئی کہے کہ زید ہندہ پر حرام ہے کیونکہ اس کی خالہ ہے تو آپ فرمائیں کہ یہ کیوں نہیں کہتے کہ مَا نَکَحَ اٰبَاؤُ کُمْ (جن سے تمہارے باپ نے نکاح کیا ہو) میں داخل ہے۔

دوسرے جب ازواج مطہراتؓ امہات ہوئیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم باپ ہوئے اور ایک قراءت بھی ہے تو جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام مؤمنین اور مؤمنات کے باپ ہوئے تو سب مؤمنات آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی لڑکیاں ہوئیں تو

جیسے ماں سے نکاح جائز نہیں بیٹی کا باپ سے بھی جائز نہیں، پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح مؤمنات سے صحیح ہوا تو صرف امہات ہونے کی وجہ سے ان امہات کا نکاح صحیح نہ ہونا محل شک ہوسکتا ہے کیونکہ باپ اور ماں دونوں ایک ہی قسم کے ہیں، جب باپ بیٹی کا نکاح صحیح ہے تو شاید ماں اور بیٹے کا نکاح بھی صحیح ہو اس بناء پر لفظ امہات سے حرمت نکاح پر استدلال کی صاف تقریر فرمائیے جس سے شبہ مذکور دور ہو جائے۔ پھر قرآن شریف میں وَلَا اَنْ تَنْکِحُوْا اَزْوَاجَهٗ مِنْ بَعْدِهٖ اَبَدًا (اور نہ یہ جائز ہے کہ تم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیبیوں سے کبھی بھی نکاح کرو) میں "بعد" کی قید کیوں لگائی گئی؟ اور قرآن شریف نے امہات نسبیہ اور امہات رضاعیہ دو ہی قسموں کو حرام فرمایا ہے، ازواج مطہرات ؓ ان دونوں میں کس قسم کے اندر داخل ہیں یا تیسری قسم ہیں؟ اور مرزا صاحب کی ازواج بھی مرزائیوں کی امہات ہیں یا نہیں؟ کوئی الہام مرزا صاحب کو ایسا ہوا ہے یا نہیں؟ اگر امہات المرزائیہ ہیں تو ان سے بھی مرزائیوں کا نکاح حرام ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو نسخ قرآن شریف ہوا یا نہیں؟ غرض خوب غور سے اس کا جواب بیان فرمایا جائے۔ اور جب مرزا صاحب نبی بروزی ظلی ہیں تو ان کی ازواج بھی بروزی ظلی امہات ہیں یا نہیں؟

مرزائی مردمیداں بنیں تو خدا چاہے ان کا علم وفضل، قرآن دانی وغیرہ سب ہی کی قلعی کھل جائے گی مگر امید ہی نہیں (ص ۱۴) دفع العجاج کے اقتباسات ختم ہوئے۔

حیات جسمانی کی مزید توضیح

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات جسمانی اور تعلق روح بجسد عنصری اور اس تعلق کی وجہ سے عرض کئے ہوئے صلوٰۃ وسلام کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے جواب عطا فرمایا جانا ایسا عقیدہ ہے کہ اس کو علامہ ابن القیم ؒ نے بھی تسلیم کیا ہے وہ لکھتے ہیں:

ر بَعْدَ وَفَاتِهٖ اسْتَقَرَّتْ فِی الرَّفِیْقِ الْاَعْلٰی مَعَ اَرْوَاحِ الْاَنْبِیَاءِ وَمَعَ هٰذَا فَلَهَا اِشْرَافٌ عَلٰی

الْبَدَنِ وَاِشْرَاقٌ وَتَعَلُّقٌ بِهٖ بِحَيْثُ يَرُدُّ السَّلَامَ عَلٰى مَنْ سَلَّمَ عَلَيْهِ (زاد المعاد ج ۲ ص ۴۹)
اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد روح نے ارواح انبیاء کے ساتھ رفیق اعلی میں قرار حاصل کرلیا، اس کے باوجود روح کو بدن کی طرف توجہ ہے اور اس کو منور کئے ہوئے ہے اور اس کے ساتھ ایسا تعلق ہے کہ اس کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام عرض کرنے والے کے سلام کا جواب عطا ہوتا ہے۔

اور متن فقہ اکبر میں تو وَاِعَادَةُ الرُّوْحِ اِلَى الْجَسَدِ فِیْ قَبْرِهٖ حَقٌّ (شرح فقہ اکبر ص ۳۱) (اور روح کا بدن کی طرف واپس کرنا قبر میں حق ہے) کو عقائد میں داخل کر کے ہر میت کی طرف روح کے اعادہ کا حق ہونا ثابت کیا ہے (جس کے معنی روح کو میت کی طرف واپس کردینے یا روح کا تعلق میت کے ساتھ قائم کردینے کے ہیں)

ثواب وعذاب کا محل روح وبدن کا مجموعہ ہے

اور اسی عود روح سے ہر میت میں قبر کے اندر اس طرح کی حیات کا ثبوت ہوتا ہے جس پر سوال نکیرین اور اس کے بعد الم ولذت کا ادراک میت کو حاصل ہو سکے کیونکہ اہل سنت کے نزدیک قبر کا ثواب وعذاب روح اور بدن کے مجموعہ سے متعلق ہے بخلاف فلاسفہ اور جمہور معتزلہ وغیرہم کے کہ ان کے نزدیک یہ ثواب وعذاب صرف روح کو ہوتا ہے بدن کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ثُمَّ الْمُعَذَّبُ عِنْدَ اَهْلِ السُّنَّةِ الْجَسَدُ بِعَيْنِهٖ اَوْبَعْضِهٖ بَعْدَ اِعَادَةِ الرُّوْحِ اِلَيْهِ اَوْاِلٰى جُزْءٍ مِّنْهُ (شرح مسلم ج ۲ ص ۳۸۲) پھر معذب اہل سنت کے نزدیک بعینہ جسد یا اس کا بعض حصہ ہے اس کی طرف روح کے واپس کرنے کے بعد یا اس کے جزء کی طرف۔

علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں: وَمَحَلُّهُ الرُّوْحُ وَالْبَدَنُ جَمِيْعًا بِاِتِّفَاقِ اَهْلِ السُّنَّةِ (شرح الصدور ص ۷۶) اور باتفاق اہل سنت عذاب کا محل روح اور بدن اکٹھے ہیں۔

حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں: اِنَّ مَذْھَبَ سَلَفِ الْاُمَّةِ وَاَئِمَّتِھَا اَنَّ الْمَیِّتَ اِذَا مَاتَ یَکُوْنُ فِیْ نَعِیْمٍ اَوْعَذَابٍ وَاَنَّ ذٰلِکَ یَحْصُلُ لِرُوْحِهٖ وَبَدَنِهٖ (کتاب الروح ص ۷۶) (امت کے اسلاف اور ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ جب انسان مرجاتا ہے تو اس کو عذاب یا ثواب ہوتا ہے اور اس کا تعلق میت کے جسم اور روح دونوں سے ہوتا ہے)

اس سے پہلے فلاسفہ اور معتزلہ کا مذہب اس طرح نقل کرتے ہیں: اِنَّ النَّعِیْمَ وَالْعَذَابَ لَا یَکُوْنُ اِلَّا عَلَی الرُّوْحِ وَاَنَّ الْبَدَنَ لَا یُنْعَمُ وَلَا یُعَذَّبُ وَ ھٰذَا تَقُوْلُهٗ الْفَلَاسِفَةُ الْمُنْکِرُوْنَ لِمَعَادِ الْاَبْدَانِ وَھٰؤُلَاءِ کُفَّارٌ بِاِجْمَاعِ الْمُسْلِمِیْنَ، وَ یَقُوْلُهٗ کَثِیْرٌ مِنْ اَھْلِ الْکَلَامِ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ وَغَیْرِھِمُ الَّذِیْنَ یُقِرُّوْنَ بِمَعَادِ الْاَبْدَانِ لٰکِنْ یَقُوْلُوْنَ لَا یَکُوْنُ ذٰلِکَ فِی الْبَرْزَخِ وَاِنَّمَا یَکُوْنُ عِنْدَ الْقِیَامِ مِنَ الْقُبُوْرِ لٰکِنْ ھٰؤُلَاءِ یُنْکِرُوْنَ عَذَابَ الْبَدَنِ فِی الْبَرْزَخِ فَقَطْ (کتاب الروح ص ۷۵)

(بے شک ثواب وعذاب صرف روح پر ہوگا اور بدن پر نہ ثواب ہوگا نہ عذاب یہ فلاسفہ کہتے ہیں، جو بدنوں کے لوٹائے جانے کے منکر ہیں یہ لوگ مسلمانوں کے اجماع سے کافر ہیں اور بہت سے معتزلہ وغیرہ بھی کہتے ہیں جو بدنوں کے لوٹائے جانے کے مقر ہیں لیکن وہ کہتے ہیں نہیں ہوگا یہ برزخ میں یہ صرف قبروں سے اٹھنے کے وقت ہوگا، مگر یہ لوگ برزخ میں بدن پر عذاب کے منکر ہیں) ان جیسی تصریحات سے ثابت ہے کہ اہل سنت کے نزدیک ہر میت کیلئے ایک قسم کی حیات جسدی اپنے اپنے مقام کے مطابق حاصل ہے اس کا جسم محفوظ ہو یا ریزہ ریزہ ہو چکا ہو، یکجا ہو یا اس کے بدن کے اجزاء منتشر ہو چکے ہوں، جس جگہ بھی وہ بدن یا اجزاء ہوں اس کے ساتھ روح کو کسی نہ کسی طرح کا تعلق ضرور حاصل ہوتا ہے، تو اب اس قاعدہ کلیہ کے مطابق حضرات انبیاء علیہم السلام جن کے اجسام مطہرہ کا تحفظ خود پروردگار عالم فرما چکے ہیں ان کے اجسام مبارکہ کے ساتھ ان کی ارواح طیبہ کا تعلق کیوں نہ ہوگا۔

رسالہ اقوال المرضیہ اور تائید مذہب معتزلہ

مگر افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اہل سنت کی تسلیم شدہ اس اصل کلی کا ہی اس زمانہ میں انکار کیا جا رہا ہے اور کہا جا رہا ہے کہ ارواح کے تعلق کے بغیر ہی قبر میں میت کے ساتھ ثواب وعذاب کے معاملات پیش آتے ہیں، چنانچہ اس زمانہ میں ایک رسالہ اقوال المرضیہ کے نام سے لکھا گیا ہے جس کا یہ نام لفظی اعتبار سے بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اقوال نکرہ ہے اور اس کی صفت المرضیہ معرفہ ہے حالانکہ صفت اور موصوف کے درمیان تعریف وتنکیر میں بھی مطابقت ہونی چاہئے، ہاں اگر اقوال کو مضاف اور المرضیہ کو مضاف الیہ کہا جاوے تو پھر یہ نام صحیح ہوسکتا ہے، اس میں لکھا ہے: اور اس کو عالم مثال میں بغیر تعلق روح کے حیات بسیط کے ساتھ عذاب وثواب ہوتا ہے (اقوال المرضیہ ص ۵۵)

اسی واسطے انبیاء علیہم السلام کے بارہ میں بھی کہا جا رہا ہے کہ ''اگرچہ ان کے اجساد مبارکہ اکراماً محفوظ ہیں مگر ان کے ابدان مطہرہ کے ساتھ ان کی ارواح مبارکہ کا کوئی تعلق نہیں ہے'' معلوم نہیں مذکورہ عقیدہ کو معتزلہ کی شاخ صالحیہ اور کرامیہ کے عقیدہ سے کیا فرق رہا؟ صالحیہ اور بعض کرامیہ کا عقیدہ یہ ہے کہ میت قبر میں جماد ہونے کے باوجود بھی معذب ومثاب ہوتی ہے، وَالثَّالِثُ اَنَّہٗ جَمَادٌ یُعَذَّبُ (ایوبی علی الخیالی ص ۱۱۸) (تیسرا مذہب یہ کہ وہ میت جماد ہے عذاب دیا جاتا ہے) لہٰذا اقوال المرضیہ میں جو یہ لکھا ہے کہ: جنہوں نے اس جسم کو کالجماد کہہ کر عذاب وثواب کا انکار کر دیا ہے دراصل وہ حیات بسیط کی حقیقت کو نہیں سمجھے (اقوال المرضیہ ص ۵۶) اس تحریر سے کرامیہ کے مذہب کی تائید ہو رہی ہے اس لئے کہ اس تحریر کا مفہوم یہ ہے کہ جمہور معتزلہ نے جو میت کو جماد کہہ کر اس کے عذاب وثواب کا انکار کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ حیات بسیط کی حقیقت کو نہیں سمجھے جیسا کہ اقوال المرضیہ میں بھی لکھا ہے ''اگر بعض معتزلہ اور روافض کو مذکورۃ الصدر تحقیق کا علم ہوتا تو اِنَّ الْمَیِّتَ جَمَادٌ لَا حَیَاۃَ لَہٗ وَلَا اِدْرَاکَ لَہٗ فَتَعْذِیْبُہٗ

مُحَالٌ‘‘ (بے شک میت جماد ہے جس کیلئے نہ حیات ہے اور نہ ادراک ہے پس اس کی تعذیب محال ہے) کا قول نہ کرتے اور شرح عقائد والے کو اِنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَّخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْ جَمِيْعِ الْاَجْزَاءِ اَوْ بَعْضِهَا نَوْعاً مِّنَ الْحَيَاةِ (اقوال المرضیہ ص ۶۷) (جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء بدن یا بعض اجزاء میں ایک قسم کی حیات پیدا فرمادیں) کی تاویل نہ کرنی پڑتی‘‘ اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ کرامیہ حیات بسیط کی حقیقت کو سمجھ گئے ہیں اسی لئے وہ میت کو جماد مان کر بھی اس کے ثواب وعذاب کے قائل ہیں، حالانکہ جماد کے معذب ہونے کا نظریہ محض وہم اور سفسطہ ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے جَوَّزَ بَعْضُهُمْ تَعْذِيْبَ غَيْرِ الْحَيِّ وَلَا شَكَّ اَنَّهٗ سَفْسَطَةٌ‘‘ (خیالی ص ۱۱۸) (بعض نے اس کے عذاب دینے کو جائز رکھا ہے جو زندہ نہ ہو اور یقیناً یہ مغالطہ ہے) اس لئے کہ جماد میں احساسات نہ ہونے کی وجہ سے اس کی تعذیب کا تصور ہی نہیں ہوسکتا لِاَنَّ الْجَمَادَ لَا حِسَّ لَهٗ فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ تَعْذِيْبُهٗ (حاشیہ علی الخیالی ص ۱۱۸) (اس لئے کہ جماد کو احساس نہیں ہوتا سو اس کی تعذیب کیسے متصور ہے)

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وَخَالَفَ فِيْهِ مُحَمَّدُ بْنُ جَرِيْرٍ وَعَبْدُاللّٰهِ ابْنُ كِرَامٍ وَطَائِفَةٌ فَقَالُوْا لَا يُشْتَرَطُ اِعَادَةُ الرُّوْحِ قَالَ اَصْحَابُنَا هٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ الْاَلَمَ وَالْاِحْسَاسَ اِنَّمَا يَكُوْنُ فِي الْحَيِّ (شرح مسلم ج ۲ ص ۳۸۶) (محمد بن جریر اور عبداللہ بن کرام اور ایک گروہ نے اس کی مخالفت کی اور کہا کہ اعادۂ روح شرط نہیں ہے، ہمارے حضرات نے اس کو غلط قرار دیا ہے کیونکہ تکلیف اور احساس کا تعلق زندگی سے ہے)

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ فرماتے ہیں: وخلاصۂ کلام آں است کہ معذب ومنعم روح است زیرا کہ متألم ومتلذذ اوست اما بواسطۂ بدن وبدن را کہ بدون روح ماداست تألم وتلذذ غیر معقول است (تحفۂ اثنا عشریہ ص ۴۸۹، فخر المطابع ص ۲۵۰) (خلاصۂ کلام یہ ہے کہ عذاب وثواب روح کو ہوتا ہے کیونکہ تکلیف اور لذت بدن کے

واسطہ سے اسی روح کو ہوتی ہے اور بدن بغیر روح کے پتھر کی طرح ہے اس پر عذاب وثواب کا ہونا بغیر تعلق روح کے خلاف عقل ہے)

حضرت شاہ صاحب کی یہ عبارت اگرچہ معاد کے بارہ میں ہے مگر اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ بدن بدون روح جو کہ جماد ہے تألم وتلذذ غیر معقول ہے اور عبارت بالا سے یہ بھی واضح ہو گیا ہے کہ مؤلف اقوال المرضیہ کی مذکورۃ الصدر تحقیق سے نہ صرف یہ کہ بعض معتزلہ اور روافض ہی بے علم ہیں بلکہ متکلمین بھی اس سے بے خبر ہیں اور علامہ نوویؒ اور حضرت شاہ عبدالعزیزؒ صاحب نیز تمام متکلمین جو جماد کے تألم وتلذذ کو غیر معقول اور اس کی تعذیب وتنعیم کو غیر متصور کہتے رہے اور یہی اعتراض کرامیہ کے مذہب پر کرتے رہے ہیں مؤلف اقوال المرضیہ کے نزدیک اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ یہ سب بزرگ بھی بعض معتزلہ اور روافض کی طرح حیات بسیط کی حقیقت کو نہیں سمجھے، فَيَا لَلْعَجَبِ وَلِضَيْعَةِ الْأَدَبِ۔

پھر جب مؤلف اقوال المرضیہ کی مراد حیات بسیط سے وہ حیات ہے جو کہ تمام جمادات اور نباتات میں بھی ہوتی ہے اور عالم برزخ میں وہ میت کیلئے اسی قسم کی حیات کے قائل ہیں اور یہی حیات تنعیم وتعذیب کیلئے ان کے نزدیک کافی ہے تو اس سے ان کا یہ عقیدہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو جو حیات برزخ میں حاصل ہے ان کے نزدیک (نعوذ باللہ) وہ حیات بھی ویسی ہی ہے جس طرح کی حیات پتھروں اور دوسرے جمادات کو حاصل ہے، کیا ایسی ہی حیات کی وجہ سے عوام میں اعتماد حاصل کرنے کیلئے یہ کہا جاتا ہے کہ ہم حیات انبیاء علیہم السلام کے کیوں قائل نہ ہوتے؟ ہم تو اس سے بڑھ کر ہر میت کی حیات کے قائل ہیں۔

مؤلف اقوال المرضیہ کی مضحکہ خیز تحقیق

اب یہ عقدہ بھی حل ہو گیا کہ اس اقرار کے پردہ میں بھی انکار حیات اور انکار

تنعیم وتعذیب مستور ہے کیونکہ اس جسم کی حیات کو جب بغیر تعلق روح کے تسلیم کیا گیا ہے تو اب اس کو نعمت اور عذاب کا ادراک وشعور مؤلف اقوال المرضیہ کی تحریر کے موافق ہو ہی نہیں سکتا جیسا کہ خود انہوں نے سماع موتی کی نفی کرتے ہوئے لکھا ہے: اور قوی ہوں کیسے؟ جب اصل چیز اس بدن سے رخصت ہو چکی جو اصل مدرک تھی، یہ تو آلات ہیں دراصل زندگی میں مدرک روح ہی تھی، جب آلہ اپنی صورت نوعی میں قائم ہی نہیں اور اگر ہے بھی تو روح سے بغیر، اس کو ادراک وشعور ہرگز نہیں ہو سکتا (اقوال المرضیہ ص ۸۵)

تعجب کی بات ہے کہ میت کو بغیر تعلق روح کے جب ادراک وشعور مؤلف کے نزدیک ہرگز نہیں ہو سکتا تو پھر اس کی تنعیم وتعذیب کیسے ہو سکتی ہے؟ اور اس کی حیات کے کیا معنی ہیں؟ پھر میت کی تنعیم وتعذیب کیلئے حیات بسیط کو کافی سمجھ لینے اور اس پر عذاب وثواب کے مدار رکھنے سے ایک اور سخت اشکال لازم آتا ہے، وہ یہ کہ اس حیات میں بھی ایک قسم کی روح ہوتی ہے اور اس روح کے تعلق سے وہ حیات قائم ہوتی ہے، یعنی نباتات اور جمادات کی حیات بھی ان کے مناسب روح نباتی اور روح جمادی سے ہی ہوتی ہے، اس لئے ہر چیز میں اسکے مناسب روح اور اس کے تعلق سے ہی اس چیز کی حیات ہوتی ہے، تو اب جس وقت اس چیز میں وہ روح نہیں رہے گی جس سے اس کی حیات قائم تھی، تو وہ حیات بھی نہیں رہے گی جو اس روح کے ساتھ قائم تھی مثلاً نباتات جب وہ خشک ہو جائیں تو اب ان میں روح نباتی نہ رہنے کی وجہ سے حیات نباتی بھی نہ رہے گی بلکہ خشک ہو جانے کے بعد ان میں روح جمادی کی وجہ سے اس کے موافق حیات جمادی ہوگی۔ غرض یہ کہ جیسا جسم ہوگا اسی طرح کی اس میں روح ہوگی اور اس روح سے اسی طرح کی اس کی حیات ہوگی، اب جن لوگوں نے جسم کو مثل جماد کہہ کر بھی عذاب وثواب کا قول کیا اور ان کی تائید اقوال المرضیہ میں جسم کے اندر حیات بسیط کی وجہ سے کی جا رہی ہے تو کیا اس جسم میں روح جمادی اور حیات جمادی کو تسلیم کیا جا رہا

ہے، کیونکہ روح انسانی کے تعلق کا تو انکار کیا جارہا ہے جس سے حیات انسانی حاصل ہوتی ہے۔تو اب اس جسم کی حیات کی مؤلف اقوال المرضیہ کے نزدیک بھی صورت ہوسکتی ہے کہ اس میں روح جمادی کو تسلیم کیا جاوے جیسا کہ روح نباتی کے نہ رہنے کی وجہ سے جب نباتات خشک ہو جاتے ہیں تو ان میں روح جمادی کا تعلق رہ جاتا ہے، جس کا حاصل یہ نکلا کہ عالم برزخ میں جسم کو عذاب وثواب حیات جمادی کی حیثیت سے ہوتا ہے، یہ عذاب وثواب جسم کو انسانی حیات اور انسانی جسم کی حیثیت سے نہیں ہوتا، یعنی ان کے نزدیک جس جسم کے اندر اس عالم دنیا میں روح انسانی تھی اور اس کی وجہ سے وہ حیات انسانی سے متصف تھا اب وہ جسم عالم برزخ میں پہنچ کر صرف جماد رہ جاتا ہے اور اس میں اب صرف روح جمادی اور حیات جمادی ہی ہوتی ہے، یعنی انسان سے جماد بن جاتا ہے۔کیا یہی وہ حیات برزخی ہے جو ہر میت کے علاوہ انبیاء علیہم السلام کیلئے بھی ثابت کی جاتی ہے؟ اور جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ اس دنیوی حیات سے اعلیٰ وارفع ہے؟ کیا حیات جمادی حیات انسانی سے اعلیٰ وارفع ہوتی ہے؟

خلاصۂ کلام

اب غور کیا جاوے کہ عالم برزخ میں عذاب وثواب کے بارہ میں جو نصوص شرعیہ وارد ہیں کیا ان کا مقتضا یہی ہے کہ انسان کو عالم برزخ میں جماد بنا کر بحیثیت جماد اس کو عذاب وثواب ہوتا ہے؟ جب جماد کی تعذیب وتنعیم کو حیات بسیط کی وجہ سے تسلیم کرلیا گیا تو کیا جماد کے مکلّف بالشرع ہونے کو بھی تسلیم کیا جاوے گا؟ ورنہ بدوں تکلیف شرعی کے تعذیب وتنعیم لازم آئے گی۔

جسم انسانی نے اگر دنیا میں کچھ گناہ اور ثواب کے کام کئے تھے وہ روح انسانی کی وجہ سے بحیثیت جسم انسانی اور مکلّف ہونے کے کئے تھے اس لئے مکلّف ہونے کی صلاحیت صرف روح انسانی کی وجہ سے ہی ہوتی ہے ورنہ روح انسانی کے بغیر جسم جو کہ

جماد محض ہے اعمال شرعیہ کا مکلّف نہیں ہوتا بلکہ روح انسانی کے تعلق کے بعد بھی بلوغ سے قبل تکلیف شرعی کا اہل نہیں ہوتا، لہٰذا یہ طریقہ تو معقول اور صحیح ہے کہ عالم برزخ میں بھی جسم کی تعذیب و تنعیم روح انسانی کے تعلق اور اس کی شرکت سے ہوتا کہ اس تعلق کی وجہ سے جسم کی یہ تعذیب و تنعیم بحیثیت جسم انسانی کے ہو جماد محض ہونے کی حیثیت سے نہ ہو۔ اور جس طرح دنیا میں جسم وروح کے مجموعہ نے اچھے اور برے عمل کیئے تھے اسی طرح عالم برزخ میں بھی جسم وروح کے مجموعہ پر عذاب وثواب کی کیفیت کا ورود ہو، مگر یہ طریقہ غیر معقول ہے کہ روح انسانی کے تعلق کے بغیر بحیثیت جماد محض جسم کی تعذیب و تنعیم ہوتی ہو، اس لئے کہ جسم میں جو روح جمادی ہے جس کی وجہ سے اس کی حیات بسیط قائم ہے جب اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے جسم اعمال شرعیہ کا مکلّف ہو سکے اور تکلیف شرعی کا بوجھ اٹھا سکے، ورنہ تو تمام جمادات کو مکلّف بالشرع کہنا پڑے گا کیونکہ روح جمادی تو تمام جمادات میں موجود ہوتی ہے تو اس کی وجہ سے جسم کی تعذیب و تنعیم کیسے ہو سکتی ہے اور تعلق روح کے بغیر لذت والم کے ادراک واحساس نہ ہو سکنے کا اثبات خود مؤلف اقوال المرضیہ کی تحریر کے حوالہ سے بھی اوپر گزر چکا ہے، پھر اس صورت سے تعذیب و تنعیم کا فائدہ کیا ہے؟

اس تحریر سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ تنعیم وتعذیب کیلئے حیات بسیط کافی نہیں ہے، اسی لئے متکلمین نے تنعیم وتعذیب کیلئے میت میں نَوْعًا مِّنَ الْحَیَاۃِ کے خلق کا قول کیا ہے، اس قول کی یہ وجہ نہیں ہے کہ متکلمین حیات بسیط کی حقیقت کو نہیں سمجھے تھے جیسا کہ مؤلف اقوال المرضیہ نے یہ سمجھ کر شارح عقائد پر عبارت بالا میں اعتراض کر دیا ہے۔

امتیازی مسائل کی طرف توجہ کی ضرورت

اس قسم کے امتیازی اور اہل سنت کے خصوصی مسائل سے بے توجہی برتنا اور یہ کہہ کر ٹال دینا کہ یہ کوئی اصولی مسائل نہیں ہیں اور فروعی مسائل میں اہل حق کے مابین

اختلاف پہلے سے چلا آ رہا ہے، یہاں تک کہ اصاغر اپنے اکابر سے بھی بعض مسائل میں اختلاف کرتے رہے ہیں اور اب بھی کرتے رہتے ہیں، کیا یہ طریقہ صحیح ہو سکتا ہے؟ ہرگز نہیں، اصل میں تو اس طریقہ کو ایسے مخصوص مسائل کی شان امتیازی کی طرف سے توجہ ہٹانے اور ان کی اہمیت کو لوگوں کی نظروں میں کم کرنے کی غرض سے وہ لوگ ایک حربہ کے طور پر استعمال کرتے ہیں جو اکابر کے مسلک کے خلاف دوسرا راستہ اختیار کرنا چاہتے ہیں، مگر بعض وہ حضرات بھی جو اس پروپیگنڈے کی حقیقت سے ناواقف ہوتے ہیں ان لوگوں کے ہم نوا ہو کر یہ فرمانے لگ جاتے ہیں کہ فروعی مسائل میں اختلافات ہوتے ہی رہتے ہیں، حالانکہ جن مسائل میں اختلافات کو برداشت کیا جاتا رہا ہے وہ مسائل اس شان اور حیثیت کے نہیں ہوتے جن کے ذریعہ اہل حق کو دوسرے فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے۔

اس لئے ضروری ہے کہ تفسیر جواہر القرآن کے خلاف حق مقامات کی تنقید اور نشاندہی کی طرف اہل علم حضرات متوجہ ہوں اور اس سلسلہ میں کسی قسم کی پاسداری اور رورعایت سے کام نہ لیں اور مسئلۂ توحید و سنت کی اشاعت میں رکاوٹ کا خطرہ بھی اس میں محسوس نہ فرماویں، جب تک اس تفسیر پر پوری طرح نظر نہیں ڈالی جاتی اور اچھی طرح اس کی تنقید نہیں کی جاتی اس وقت تک اس کا عام طور پر مطالعہ کرنا غلطی میں ڈالنے والا اور کئی مقامات پر سلف صالحین کے راستہ سے ہٹانے والا ہے۔

اور یہ تو اس کا لازمی اثر ہے کہ اس کا مطالعہ کرنے والا سلف صالحین کی تحقیقات کا اپنے آپ کو پابند رکھنا ضروری نہیں سمجھے گا بلکہ وہ تفسیر قرآن مجید کے سلسلہ میں بے دھڑک ایسا قول اختیار کر لینے میں جری اور بے باک ہو جائے گا جس کی تائید سلف صالحین میں سے کسی سے بھی نہ ہوتی ہو، احقر کی اس معروض کی تصدیق رسالہ ہذا ہدایۃ الحیران کے بنظر غور و بشرط انصاف مطالعہ سے ہو سکے گی جس میں تفسیر ھٰذا کے

چند مقامات پر نمونہ کے طور پر کلام کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس ناچیز سعی کو قبول اور نافع فرماویں، امین ثم امین۔

التماس

ناظرین کرام کی خدمت میں التماس ہے کہ احقر نے جس بات کو حق سمجھا ہے اس کا اظہار بلا تکلف سادہ لفظوں میں کر دیا ہے اور جس بات کو غلط سمجھا ہے اس کے اظہار میں بھی حتی الوسع صاف گوئی سے کام لیا گیا ہے اور اس اظہار میں چونکہ دینی نصیحت اور خیر خواہی پیش نظر ہے اس لئے کسی قسم کی عرفی مصلحت آمیزی سے کام نہیں لیا گیا، امید ہے کہ سب حضرات ان معروضات احقر کو بنظر انصاف ہی ملاحظہ فرمائیں گے کسی ذاتی غرض یا تعصب پر محمول فرما کر بے اثر کرنے کی کوشش نہیں فرمائیں گے، اور اگر کسی جگہ کوئی بات مسلک اہل حق کے خلاف نظر آئے گی تو اس سے احقر کو مطلع فرمائیں گے تا کہ اس کی اصلاح کر دی جائے۔

احقر نے ایک عریضہ میں مرشدی حضرت مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی مدظلہم العالی کی خدمت اقدس میں لکھا تھا کہ:

حضرت والا اس تفسیر جواہر القرآن کو ملاحظہ فرما کر اس کی خامیوں سے آگاہ فرمادیں، چونکہ حضرت والا کی جامعیت، کمالات علمیہ وعملیہ سب کے نزدیک مسلم ہے اور اس جامعیت کے وہ حضرات بھی معترف ہیں جو اس تفسیر کو پسند کرتے ہیں، حضرت والا کے آگاہ فرمانے سے شاید وہ حضرات اپنی غلطیوں کی اصلاح کر لیں۔

مگر حضرت والا نے اس ناکارہ کو ہی اس تفسیر پر نظر ڈالنے کا حکم فرمایا جیسا کہ حضرت والا کے والا نامہ کے ملاحظہ سے ناظرین کو معلوم ہو چکا ہے۔ اس حکم کی تعمیل کیلئے نمونہ کے طور پر یہ معروضات پیش ہیں، اگر حضرت والا کا حکم نہ ہوتا تو یہ ناکارہ اس پر قلم نہ اٹھاتا، یہ سب کچھ حضرت والا کے ہی فیض اور نگاہ کرم کا صدقہ اور بابرکت

دعاؤں اور توجہات عالیہ کا اثر ہے

شکر لطف تو چوں کند چمن اے ابر بہار
کہ اگر خار وگر گل ایں ہمہ آوردہ تست

بایں ہمہ اس تحریر میں جس قدر بھی صحیح اور حق ہے وہ اللہ تعالیٰ کا محض فضل واحسان اور اکابر کا فیضان ہے اس میں اس احقر کا کچھ کمال نہیں

جمال ہمنشیں درمن اثر کرد ورنہ من ہماں خاکم کہ ہستم

اور اگر کوئی بات اس میں خلاف حق ہو تو وہ سراسر اس حقیر پر تقصیر کے علم وفہم کی کوتاہی اور غلطی ہے، حضرات اکابر اس سے بری ہیں۔

مکرر دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ سید الانبیاء والرسل علیہم السلام اور اصحاب کرام واہل بیت عظام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے طفیل اور سلف صالحینؒ کے انفاس قدسیہ کی برکت سے احقر کی اس خدمت کو قبول فرمائیں اور میرے اور جملہ برادران اسلام کیلئے اس کو نافع بنائیں، نیز میرے لئے اس خدمت کو باعث مغفرت سیئات اور ذریعۂ نجات بنائیں، وَمَا ذٰلِکَ عَلَی اللّٰہِ بِعَزِیْزٍ وَ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلٰی خَیْرِ خَلْقِہٖ مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰی اٰلِہٖ وَ اَصْحَابِہٖ وَ بَارَکَ وَسَلَّمَ۔

اب آگے تفسیر کے ان مقامات پر کلام آرہا ہے جو اس رسالہ کا اصل مضمون ہے، اس کو بنظر انصاف اور بغور ملاحظہ فرمایا جاوے، اَللّٰھُمَّ اَرِنَا الْحَقَّ حَقًّا وَّارْزُقْنَا اِتِّبَاعَہٗ وَاَرِنَا الْبَاطِلَ بَاطِلاً وَّارْزُقْنَا اجْتِنَابَہٗ امین۔ ۲۷ جمادی الاولیٰ ۸۶ھ

نَحْمَدُهٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِهِ الْكَرِيْمِ ﷺ

مقام اوّل

در تحقیق تعلق واقعہ ذبح بقرہ با واقعہ قتل نفس

ان کو دو مستقل واقعے کہنا جمہور مفسرین اہل سنت کے خلاف ہے

وَاِذْ قَالَ مُوْسٰى لِقَوْمِهٖٓ اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ (اور جب موسیٰ علیہ السلام نے اپنی قوم سے فرمایا کہ حق تعالیٰ تم کو حکم دیتے ہیں) الآیۃ پ ۱ رکوع ۷ کے تحت مؤلف تفسیر لکھتے ہیں کہ ''اس واقعہ کا پہلا حصہ بعد میں وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيْهَا (اور جب تم لوگوں نے ایک آدمی کا خون کر دیا پھر ایک دوسرے پر اس کو ڈالنے لگے) میں مذکور ہے اور وَاِذْ قَالَ مُوْسٰى لِقَوْمِهٖٓ میں واقعہ کا آخری حصہ مذکور ہے، اکثر مفسرین کی یہی رائے ہے لیکن حضرت شیخ نے فرمایا کہ یہ دو مستقل واقعے ہیں جیسا کہ گذشتہ واقعات کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ وَاِذْ سے جتنے واقعات بیان کئے گئے ہیں وہ سب مستقل واقعات ہیں، نیز بعض روایات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ گائے ذبح کرنے کے حکم اور گائے حاصل کر کے ذبح کرنے کے درمیان چالیس سال کا طویل وقفہ تھا (مدارک ص ۴۴ ج ۱، کبیر ص ۵۶۴ ج ۱) نعش کا اتنا عرصہ بے گور و کفن پڑا رہنا اور پھر متعفن نہ ہونا یہ امور بھی عقل و قیاس سے بعید ہیں اس سے اشارہ ملتا ہے کہ یہ ایک

واقعہ نہیں بلکہ دو مستقل واقعے ہیں'' (جواہر القرآن ص ۴۲)

اول تو اس کے متعلق گزارش یہ ہے کہ کسی واقعہ کا وجود اور عدم اسی طرح اس کا ایک ہونا یا دو ہونا عقل سے معلوم نہیں کیا جا سکتا اس کیلئے نقل صحیح کی ضرورت ہے۔ مفسرین کرام نے احادیث اور تاریخ کی بناء پر تفاسیر میں واقعات کا ذکر کیا ہے، لہٰذا نقل کے خلاف اپنی عقل سے کسی واقعہ کے ایک یا دو ہونے کا حکم لگا دینا غلط اور بے سند ہے، اس کے صحیح ہونے کیلئے کسی حدیث یا تفسیر سے ثبوت کی ضرورت تھی مگر جہاں تک تفاسیر کو دیکھا گیا ہے تمام مفسرین نے یہی لکھا ہے کہ یہ ایک ہی واقعہ ہے اور آیات بالا میں ایک ہی واقعہ کے اجزاء کو دو حصے کر کے بیان کیا گیا ہے، کوئی قول الگ الگ اور مستقل دو واقعے ہونے کا حدیث، تفسیر، تاریخ میں منقول نہیں ہے۔ دوسرے جس قدر قرائن مستقل دو واقعے ہونے پر مؤلف صاحب نے ذکر کئے ہیں ان قرائن سے اس کا ثبوت نہیں ہوتا چنانچہ ان قرائن پر کلام کرنے سے واضح ہو جائے گا، بلکہ نعش کے چالیس سال تک متعفن نہ ہونے کے عقل وقیاس سے بعید ہونے کی وجہ سے جو مؤلف نے دو واقعے ہونے پر اشارہ سمجھا ہے یہ سخت خطرناک راستہ ہے کیونکہ تمام خوارق عادات معجزات وکرامات عقل سے بعید ہی ہوتے ہیں اس سے ان کے انکار کا راستہ کھلتا ہے اور منکرین معجزات وکرامات کی تائید ہوتی ہے۔

نظم قرآنی میں تقدیم وتاخیر

پھر اکثر مفسرین کی رائے تو یہ ہے کہ قتل نفس کا واقعہ پہلے پیش آچکا تھا اور قاتل کے معلوم کرنے کیلئے یہ حکم دیا گیا تھا کہ گائے کو ذبح کر کے اس کا گوشت مقتول کے بدن سے لگا دیا جائے وہ زندہ ہو کر اپنے قاتل کو بتلا دے گا، اس لئے اکثر مفسرین نے تو نظم قرآنی میں تقدیم وتاخیر کو تسلیم فرما کر یہ فرمایا ہے کہ وَاِذْ قَالَ مُوْسٰی میں واقعہ کا آخری حصہ مذکور ہے اور واقعہ کا پہلا حصہ اس کے بعد وَاِذْ قَتَلْتُمْ میں آرہا ہے۔ اور وجہ اس ترتیب

کے اختیار کرنے اور ایک ہی قصہ کو دو حصے کر کے اِذْ کے ساتھ اس طرح بیان کرنے کی کہ بظاہر دو قصے معلوم ہوں یہ ہے کہ اس طرز بیان سے بنی اسرائیل کے جرائم کی تعداد بڑھ جاتی ہے اور ایک ہی قصہ سے متعلق ان کی دو شرارتوں پر دو مرتبہ سرزنش اور ملامت ہو جاتی ہے۔ نظم قرآن کے اعتبار سے قصہ کے پہلے جزء میں جو وقوع میں مؤخر ہے امر الٰہی کی تعمیل کرنے میں حیلہ بہانہ بنا کر تاخیر کرنے پر ملامت کرنا مقصود ہے اور دوسرے جزء میں جو وقوع میں مقدم ہے ایک بے گناہ کے قتل کرنے اور پھر دوسرے کے ذمہ الزام لگانے پر سرزنش کرنا مقصود ہے، اگر واقعہ کا پہلا حصہ پہلے ہی بیان کر دیا جاتا تو پھر بظاہر نظر بھی یہ ایک واقعہ معلوم ہوتا اور اس پر دو مرتبہ سرزنش کرنے کی غرض فوت ہو جاتی، مدارک میں ہے: وَاِنَّمَا قُدِّمَتْ قِصَّةُ الْاَمْرِ بِذَبْحِ الْبَقَرَةِ عَلٰی ذِکْرِ الْقَتِیْلِ لِاَنَّهٗ لَوْ عُمِلَ عَلٰی عَکْسِهٖ لَکَانَتْ قِصَّةً وَّاحِدَةً وَ لَذَهَبَ الْمُرَادُ فِیْ تَثْنِیَةِ التَّقْرِیْعِ (مدارک ص ۵۶ ج ۱) (گائے کے ذبح کرنے کے حکم کا بیان مقتول کے ذکر پر اس لئے مقدم کیا گیا کہ اگر اس کے برعکس کیا جاتا تو یہ ایک ہی قصہ بن جاتا اور دو مرتبہ ملامت کرنے کا جو مقصد تھا وہ فوت ہو جاتا)

البتہ بعض مفسرین نے ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہ واقعہ نظم قرآنی میں جس ترتیب سے موجود ہے ہو سکتا ہے کہ اسی طرح وقوع میں بھی آیا ہو یعنی ہو سکتا ہے کہ پہلے بنی اسرائیل کو گائے کے ذبح کرنے کا حکم ملا ہو اس کے بعد قتل نفس کا واقعہ پیش آ گیا ہو تو انہیں اس گائے کے گوشت کو مقتول کے بدن سے لگائے جانے کا حکم دے دیا گیا ہو، وقِیلَ یَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ تَرْتِیْبُ نُزُوْلِهَا عَلٰی مُوْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ عَلٰی حَسْبِ تِلَاوَتِهَا بِاَنْ یَّاْمُرَهُمُ اللّٰهُ بِذَبْحِ الْبَقَرَةِ ثُمَّ یَقَعُ الْقَتْلُ فَیُؤْمَرُ بِضَرْبِ بَعْضِهَا لٰکِنَّ الْمَشْهُوْرَ خِلَافُهٗ (روح المعانی ص ۲۸۵ ج ۱) (اور کہا گیا ہے کہ جائز ہے کہ موسیٰ علیہ السلام پر اس کے نازل ہونے کی ترتیب اس کی تلاوت کے موافق ہو بایں طور کہ پہلے اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو گائے کے ذبح کرنے کا حکم فرمایا ہو پھر قتل کا وقوعہ ہو گیا ہو اس پر ان کو گائے

کے کسی حصہ کو (مقتول سے) لگانے کا حکم دیا گیا ہو لیکن مشہور اس کے خلاف ہے)

حکم خداوندی کی حکمت

اکثر مفسرین کی رائے پر تو جیسا کہ گزرا گائے کے ذبح کرنے کا حکم قاتل کے معلوم کرنے کیلئے دیا گیا تھا مگر ان بعض مفسرین کے قول مذکور پر شاید اس حکم کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ بنی اسرائیل چونکہ گاؤ پرستی میں مبتلا ہوئے تھے ان کے ہاتھوں ذبح بقرہ سے گاؤ سالہ پرستی کی بناء، عظمت گاؤ کی تردید خوب اچھی طرح ہو جاوے اور شاید اسی لئے ان کے مذہب میں قربانی کے جانوروں میں سے سب سے افضل گائے کی قربانی تھی جیسا کہ مفسرین نے دوسرے جانوروں میں سے ذبح کیلئے گائے کی تخصیص کی وجہ بتلاتے ہوئے لکھا ہے: وَقِیْلَ اِنَّمَا اُمِرُوْا بِذَبْحِ الْبَقَرَۃِ دُوْنَ غَیْرِھَا مِنَ الْبَھَائِمِ لِاَنَّھَا اَفْضَلُ قَرَابِیْنِھِمْ وَلِعِبَادَتِھِمُ الْعِجْلَ فَاَرَادَ اللّٰہُ تَعَالٰی اَنْ یُّھَوِّنَ مَعْبُوْدَھُمْ عِنْدَھُمْ (مدارک ص ٥٦ ج ١) (اور کہا گیا ہے کہ بنی اسرائیل کو دوسرے چوپاؤں میں سے خاص گائے کے ذبح کرنے کا حکم اس لئے دیا گیا تھا کہ یہ ان کی افضل ترین قربانی کا جانور تھا اور یہ حکم اس وجہ سے بھی دیا گیا تھا کہ انہوں نے گاؤ سالہ کی عبادت کی تھی تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہوا کہ ان کے معبود کی ان کے نزدیک توہین کر دے)

بعض مفسرین کی اس غیر مشہور توجیہ پر جس کو مؤلف نے بھی روح المعانی کے حوالہ سے نقل کیا ہے مگر اس کے متعلق روح المعانی سے لٰکِنَّ الْمَشْھُوْرَ خِلَافُہٗ (لیکن مشہور اس کے خلاف ہے) کو مؤلف نے نقل نہیں کیا جس سے اس توجیہ کا خلاف مشہور ہونا معلوم ہو جاتا، نظم قرآنی میں تقدیم و تاخیر کے قائل ہونے کی ضرورت تو نہیں رہتی مگر اس صورت میں تکرار ملامت کی غرض فوت ہو جاتی ہے۔ بہر حال اکثر مفسرین کی رائے کو اختیار کیا جائے یا بعض مفسرین کی بیان کردہ دوسری توجیہ کی جاوے دونوں صورتوں میں اس امر پر تمام مفسرین کرام کا اتفاق ہے کہ درحقیقت یہ ایک ہی واقعہ ہے اور واقعہ

کے دونوں اجزاء جو بظاہر الگ الگ دو قصے معلوم ہوتے ہیں نفس الامر میں اس طرح سے متحد ہیں اور ایک جزء کا دوسرے جزء کے ساتھ اس طور پر ربط اور تعلق ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے ان کو ہر حیثیت سے دو مستقل واقعے نہیں کہا جا سکتا، لیکن مؤلف نے اپنے شیخ کی طرف منسوب کر کے جس قول کو جواہر القرآن میں نقل کیا ہے کہ یہ دو مستقل واقعے ہیں اس کی موافقت میں کسی مفسر کا قول نہیں مل سکتا، اسی واسطے مؤلف بھی اس قول کی تائید میں کسی تفسیر کا حوالہ پیش نہیں کر سکے، البتہ اس قول کی تائید میں بعض قرائن پیش کرنے کی مؤلف نے کوشش کی ہے جن پر ذیل میں کلام کیا جاتا ہے، غور سے ملاحظہ فرمایا جائے۔

مؤلف کے پیش کردہ قرائن کی حقیقت

مؤلف نے تفسیر میں ایک واقعہ نہ ہونے اور مستقل دو واقعے ہونے کیلئے تائیدی طور پر دو قرینے پیش کئے ہیں (۱) گذشتہ واقعات کا سیاق اور اِذْ سے ان دونوں اجزاء کا بیان کیا جانا (۲) نعش کا چالیس سال تک بے گور و کفن پڑا رہنا اور متعفن نہ ہونا عقل و قیاس سے بعید ہے۔

مگر یہ سب قرائن مخدوش ہیں کیونکہ وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا کو گذشتہ واقعات کے سیاق اور اِذْ سے بیان کئے جانے کی وجہ سے بالکل ہی مستقل اور علیحدہ واقعہ سمجھ لینا اس لئے صحیح نہیں کہ گذشتہ واقعات کا سیاق اور اِذْ سے بیان کئے جانے کیلئے واقعہ کے دونوں اجزاء میں کسی بھی نوع کا استقلال کافی ہے، اس کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ دونوں اجزاء میں ہر طرح سے استقلال ہو اور کسی طرح کا بھی ان میں اتحاد و اتصال نہ ہو، چنانچہ اس جگہ چونکہ واقعہ کے دونوں جزءوں پر علیحدہ علیحدہ ملامت کرنا مقصود ہے اور اس تکرار ملامت کی غرض کے اعتبار سے دونوں جزء مستقل ہیں اس لئے وَاِذْ کے ساتھ ان کو بیان کرنا مناسب تھا تاکہ سبب ملامت ہونے میں ہر ایک جزء مستقل اور الگ معلوم ہو، اور اسی لئے گذشتہ واقعات کے نظم و نسق کو بھی نہیں بدلا گیا بلکہ ان واقعات کی

طرح ہی ان دونوں جزءوں کو بھی وَاِذْ کے ساتھ بیان فرمایا گیا مگر نفس الامر میں یہ دونوں جزء متحد و متصل اور ایک ہی واقعہ کے اجزاء ہیں، وَھَاتَانِ الْقِصَّتَانِ وَاِنْ کَانَتَا مُتَّصِلَتَیْنِ فَتَسْتَقِلُّ کُلُّ وَاحِدَۃٍ مِّنْھُمَا بِنَوْعٍ مِّنَ التَّقْرِیْعِ (مدارک ص۵۶ ج۱) (یہ دونوں قصے اگرچہ متصل ہیں مگر ہر ایک ان میں سے نوع ملامت کے اعتبار سے مستقل ہے) وَھَاتَانِ قِصَّتَانِ کُلُّ وَاحِدَۃٍ مِّنْھُمَا مُسْتَقِلَّۃٌ بِنَوْعٍ مِّنَ التَّقْرِیْعِ وَاِنْ کَانَتَا مُتَّصِلَتَیْنِ مُتَّحِدَتَیْنِ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ (خازن ص۸۳ ج۱) (اور یہ دونوں قصے ملامت کی نوع کے اعتبار سے مستقل ہیں اگرچہ نفس الامر میں دونوں متصل اور متحد ہیں)

دوسرے قرینہ کی حقیقت

اسی طرح اگر وہ روایت صحیح اور ثابت ہو جس سے معلوم ہوتا ہے کہ گائے کے ذبح کرنے کا حکم اور اس کے ذبح کرنے میں چالیس سال کا طویل وقفہ تھا تو اس عرصہ میں نعش کے متعفن نہ ہونے کے بعید از عقل و قیاس ہونے میں بھی اس پر کوئی دلالت نہیں کہ یہ بالکل ہی مستقل طور پر دو واقعے ہیں، کیونکہ اول تو بعض مفسرین کی اس غیر مشہور توجیہ پر جو اوپر ذکر کی گئی ہے جس کی بناء پر نظم قرآنی میں تقدیم و تاخیر کے قول کی ضرورت پیش نہیں آتی اس طویل مدت کے گزر جانے کے باوجود نعش کا اتنے عرصہ تک بے گور و کفن پڑے رہنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ اس صورت میں گائے کے ذبح کرنے کے حکم اور اس کی طلب و تلاش کر کے ذبح کرنے کے درمیان اگر چالیس سال کا وقفہ گزرا بھی ہو تو بھی اس عرصہ میں نعش کا پڑا رہنا ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ قتل نفس کا واقعہ تو اس توجیہ پر ذبح بقرہ کے بعد پیش آیا ہے تو اب گائے کی تلاش کرنے میں جو بھی طویل عرصہ گزرا ہو وہ قتل نفس سے قبل گزر چکا قتل نفس کے بعد یہ طویل عرصہ نہیں گزرا، لہٰذا جب اس طویل عرصہ میں نعش کا وجود ہی اس توجیہ پر ثابت نہیں ہوتا تو اس سے اس عامیانہ استبعاد کی بناء ہی ختم ہوگئی کہ نعش کا اتنے عرصہ تک

متعفن نہ ہونا بعید از عقل و قیاس ہے، چنانچہ مؤلف صاحب خود بھی اس توجیہ کو تفسیر میں اس طرح لکھتے ہیں:

ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ پہلے انہیں گائے ذبح کرنے کا حکم دیا ہو، طویل پس وپیش اور جستجو کے بعد جب وہ مطلوبہ گائے حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے ہوں تو قتل کا واقعہ پیش آ گیا ہو اور انہیں اس گائے کا گوشت مقتول کے بدن سے لگانے کا حکم دیا گیا ہوتا کہ وہ زندہ ہو کر اپنے قاتل کی نشاندہی کرے (جواہر القرآن ص ۴۲)

اس پر ان کو اعتراض نہیں ہے کیونکہ اس توجیہ پر نعش کا چالیس سال تک پڑا رہنا اور متعفن نہ ہونا لازم نہیں آتا، لیکن مشہور قول کے موافق جب یہ تسلیم کرلیا جاوے کہ قتل نفس کے بعد گائے کے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور نظم قرآنی میں تقدیم وتاخیر ہے تو اب چالیس سال تک نعش کے تغیر وتعفن سے محفوظ رہنے کو بعید از عقل وقیاس سمجھ کر مؤلف صاحب مستقل دو واقعے ہونے پر اس کو قرینہ بناتے ہیں اور اس مشہور قول کے موافق ایک واقعہ ہونا ان کو تسلیم نہیں کیونکہ اس صورت میں نعش کا چالیس سال تک متعفن نہ ہونا لازم آتا ہے جس کو وہ مستبعد سمجھتے ہیں۔

نعش کا چالیس سال تک بے گور وکفن رہنا مستبعد نہیں

حالانکہ خدا تعالیٰ کی قدرت کے سامنے ایسے استبعادات کی کچھ حقیقت نہیں بلکہ بعید از عقل وقیاس ہونے کی وجہ سے ایسے امور کا انکار کر دینا خدا تعالیٰ کی غیر محدود قدرت کو اپنی محدود وناقص عقل کے دائرہ میں محدود کر دینا ہے۔

نیز اس واقعہ کے اندر نعش کے بے گور وکفن چالیس سال تک پڑے رہنے اور متعفن نہ ہونے کو عقل وقیاس سے بعید سمجھ کر اس کے انکار پر اس واقعہ کے دو مستقل واقعے ہونے کی بنیاد رکھنا خوارق عادات، معجزات وکرامات کے انکار کے خطرناک مرض کیلئے راستہ ہموار کرنا اور منکرین معجزات وکرامات کی تائید کرنا ہے، کیونکہ وہ بھی

جس واقعہ کو اپنی عقل سے بعید سمجھتے ہیں اس کا انکار کر دیتے ہیں۔ اس خاص وجہ سے بھی تفسیر کے اس مقام پر کلام کرنے کی ضرورت سمجھی گئی ورنہ تو مستقل دو واقعے کہنا مفسرین کی رائے کے خلاف ہونے کے باعث ہی قابل گرفت ہوتا۔

نہ معلوم مؤلف کا ذہن اس طرف کیوں نہیں گیا کہ حضرت عزیر علیہ السلام کے واقعہ میں جب کھانے پینے کی چیز سو سال کے عرصۂ دراز تک سڑنے اور تغیر سے محفوظ رہی اور اس میں ذرہ برابر تغیر نہیں آیا کما قال اللہ تعالٰی بَلْ لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ اِلٰى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ (بلکہ تو سو برس رہا ہے، تو اپنے کھانے پینے کی چیز کو دیکھ لے کہ نہیں سڑی گلی) حالانکہ کھانے پینے کی چیز میں بہت جلد تغیر آ جاتا ہے اور موسم گرما میں تو صبح کا کھانا شام ہی تک خراب ہو جاتا ہے۔ نیز اصحاب کہف تین سو سال سے زائد عرصہ تک بغیر کھانے پینے کے زندہ رہے ہیں وَلَبِثُوْا فِیْ كَهْفِهِمْ ثَلٰثَ مِائَةٍ سِنِيْنَ وَازْدَادُوْا تِسْعًا (اور وہ لوگ اپنی غار میں تین سو برس تک رہے اور نو برس اوپر اور رہے) تو کیا ان قرآنی نظائر کے ہوتے ہوئے بھی کسی نعش کا چالیس سال تک تغیر سے محفوظ رہنا مستبعد ہی رہا؟ اور اس پر بھی غور درکار ہے کہ کسی چیز کا صرف عقل و قیاس سے بعید ہونا کیا اس کے انکار کرنے کی دلیل ہوسکتا ہے؟ اور کیا وہ امور جو عقل و قیاس سے بعید ہوتے ہیں وہ خدا تعالیٰ کی قدرت سے خارج ہیں؟ اور کیا وہ واقع نہیں ہو سکتے؟ اگر ایسا ہے تو پھر کیا تمام معجزات و کرامات کا انکار اس اصول کی بناء پر کیا جا سکتا ہے؟ کیونکہ تمام معجزات و کرامات عقل سے بعید ہی ہوتے ہیں، یہی تو آج کل کے لا مذہبوں کا طریقہ ہے کہ جو بات ان کی عقل و قیاس سے بعید ہوتی ہے اس کا وہ انکار کر دیتے ہیں، اسی طریقہ کی تائید مؤلف صاحب کر رہے ہیں۔

ناظرین غور فرمائیں کہ حق تعالیٰ کی قدرت کے سامنے یہ امر کیا مشکل ہے کہ وہ کسی نعش کو بے گور و کفن چالیس سال یا اس سے بھی زیادہ عرصہ تک رکھے اور اس

کو متعفن نہ ہونے دے، واقعہ ہذا میں بھی اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزہ کے طور پر طویل عرصہ تک نعش کو متعفن نہ ہونے دیا گیا ہو تو اس معجزہ کا انکار کیوں کیا جاتا ہے؟ لہٰذا مؤلف کا اس روایت سے یہ اشارہ سمجھنا صحیح نہیں ہے کہ یہ مستقل دو واقعے ہیں۔

روایت ظاہر قرآن کے خلاف ہے

یہ تو اس روایت کے جس میں گائے کے ذبح کرنے کا حکم اور اس کے ذبح کر لینے میں چالیس سال کے گزرنے کا ذکر ہے صحیح تسلیم کر لینے کی صورت میں کلام کیا گیا ہے ورنہ علامہ رازیؒ تو اس روایت ہی کو جس میں اس طویل وقفہ کے گزر جانے کا ذکر ہے ظاہر قرآن کے خلاف فرماتے ہیں اس لئے کہ فَقُلْنَا اضْرِبُوْهُ بِبَعْضِهَا (یعنی حکم دیا کہ اس کو اس کے کوئی سے ٹکڑے سے چھوادو) میں فا جو کہ تعقیب کیلئے ہے اس پر دلالت کرتی ہے کہ اِضْرِبُوْهُ بِبَعْضِهَا کا حکم ذبح بقرہ کے حکم کے بعد فوراً بلا وقفہ کے دیا گیا تھا اور اس سے قبل قتل نفس کا واقعہ پیش آچکا تھا جیسا کہ مفسرین کا مشہور قول یہی ہے اور اس قول پر ترتیب وقوعی یہ تھی فَحَقُّ تَرْتِيْبِهَا اَنْ يُّقَالَ اِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا الخ اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً فَقُلْنَا اضْرِبُوْهُ بِبَعْضِهَا (حاشیہ جمل ص ۶۳ ج ۱) اس کی ترتیب کا حق یہ ہے کہ یوں کہا جاوے کہ اِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا الخ۔

تو اب گائے کے ذبح کرنے کے حکم اور اس کے ذبح کرنے میں طویل وقفہ گزرنے کی کوئی صورت ہی نہیں ہے، لہٰذا چالیس سال تک نعش کے بے گور و کفن پڑے رہنے اور متعفن نہ ہونے کے بعید از عقل و قیاس ہونے کی وجہ سے جو ان دونوں واقعوں کو مستقل کہا گیا تھا وہ بناء ہی باقی نہیں رہی، کیونکہ اس صورت میں گائے کے تلاش کرنے میں اتنا طویل عرصہ گزرنے کا ہی ثبوت مخدوش ہو گیا جس کی وجہ سے مفسرین کے مشہور قول تقدیم و تاخیر کی بناء پر نعش کا اتنی مدت تک بے گور و کفن پڑا رہنا اور متعفن نہ ہونا لازم آتا تھا اگرچہ اس طویل عرصہ تک نعش کا متعفن نہ ہونا بھی

خدا تعالیٰ کی قدرت سے بعید نہیں ہے جیسا کہ تحریر سابق سے مفصلاً معلوم ہو چکا۔

تفسیر کبیر میں ہے: اَلْمَرْوِیُّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ اَنَّ صَاحِبَ بَقَرَۃِ بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ طَلَبَهَا اَرْبَعِیْنَ سَنَةً حَتّٰی وَجَدَهَا اِلَّا اَنَّ هٰذِهِ الرِّوَایَةَ خِلَافُ ظَاهِرِ الْقُرْاٰنِ لِاَنَّ الْفَاءَ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی فَقُلْنَا اضْرِبُوْهُ بِبَعْضِهَا لِلتَّعْقِیْبِ وَذٰلِکَ یَدُلُّ عَلٰی اَنَّ قَوْلَهٗ اِضْرِبُوْهُ بِبَعْضِهَا حَصَلَ عَقِیْبَ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً (کبیر ص ۵۶۶ ج ۱)

(ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ بنی اسرائیل نے گائے کو چالیس سال تلاش کرنے کے بعد پایا تھا مگر یہ روایت ظاہر قرآن کے خلاف ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے قول فَقُلْنَا اضْرِبُوْهُ بِبَعْضِهَا میں فا تعقیب کیلئے ہے یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول اِضْرِبُوْهُ بِبَعْضِهَا کا حصول اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً کے بعد ہوا ہے)

دو مستقل واقعے ہونا روایت سے ثابت نہیں ہوتا

علاوہ ازیں اگر اس روایت کو تسلیم بھی کر لیا جاوے تو بھی اس میں اس کا کوئی اشارہ نہیں کہ یہ دو مستقل واقعے ہیں خصوصاً جبکہ واقعہ کے دونوں اجزاء کا اتحاد و اتصال قرآن سے ثابت ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ فَقُلْنَا اضْرِبُوْهُ بِبَعْضِهَا میں ضمیر کا مرجع وہی بقرہ ہے جس کا ذکر اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً میں پہلے آ چکا ہے تو بِبَعْضِ الْبَقَرَةِ کی بجائے بِبَعْضِهَا فرمانا اور اسم صریح بقرہ کی جگہ ھا ضمیر کا بقرہ مذکورہ کی طرف راجع ہونا اس کی دلیل ہے کہ اس قصہ قتل نفس کا تعلق و اتصال پہلے قصہ ذبح بقرہ کے ساتھ ثابت ہے، اس کو وَاِذْ کے ساتھ شروع ہونے اور گذشتہ واقعات کے نسق کی وجہ سے بالکل ہی اس طرح کا الگ واقعہ سمجھ لینا صحیح نہیں ہے کہ پہلے واقعہ سے اس کا کوئی ربط اور تعلق ہی نہ ہو بلکہ بِبَعْضِهَا کی ضمیر کے بقرہ مذکورہ فی القصۃ الاولیٰ (جس گائے کا ذکر پہلے قصہ میں آ چکا ہے) کی طرف راجع ہونے نے دونوں قصوں کو آپس میں مربوط اور متصل (جوڑ دیا اور ملا دیا گیا) کر دیا جیسا کہ مدارک میں ہے: وَلَقَدْ رُوْعِیَتْ

نُکْتَۃٌ بَعْدَ مَا اسْتُوْنِفَتْ اِسْتِیْنَافَ قِصَّۃٍ بِرَاْسِھَا اَنْ وُصِلَتْ بِالْاُوْلٰی بِضَمِیْرِ الْبَقَرَۃِ لَا بِاسْمِھَا الصَّرِیْحِ فِیْ قَوْلِہٖ فَاضْرِبُوْہُ بِبَعْضِھَا لِیُعْلَمَ اَنَّھُمَا قِصَّتَانِ فِیْمَا یَرْجِعُ اِلَی التَّقْرِیْعِ وَ قِصَّۃٌ وَّاحِدَۃٌ بِالضَّمِیْرِ الرَّاجِعِ اِلَی الْبَقَرَۃِ (مدارک ص۵۶ ج۱) (اس قصہ کو مستقل طور پر شروع کرنے کے بعد بھی اس نکتہ کی رعایت کی گئی ہے کہ اس کو پہلے قصہ کے ساتھ بقرہ کی ضمیر کے ذریعہ ملا دیا گیا ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کے قول فَاضْرِبُوْہُ بِبَعْضِھَا میں ہے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ دو قصے ہیں ملامت کے اعتبار سے اور ایک قصہ ہے بوجہ اس ضمیر کے جو راجع ہے بقرہ کی طرف)

بہر حال ان دونوں قصوں میں اس قدر اتحاد و اتصال کے تمام مفسرین قائل ہیں کہ بقرہ مذبوحہ کے کسی حصہ کو مقتول کے بدن سے لگانے کا حکم دیا گیا تھا اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس میں تو کسی قدر اختلاف ہے کہ آیا قتل کا واقعہ پہلے پیش آیا تھا اور قاتل کے معلوم کرنے کیلئے ذبح بقرہ کا حکم دیا گیا تھا (اور مشہور یہی ہے) یا ذبح بقرہ کا حکم تو کسی اور وجہ سے دیا گیا تھا مگر پھر قتل نفس کے واقعہ کے پیش آنے پر اس بقرہ مذبوحہ کے کسی حصہ کو مقتول کے بدن سے لگانے کا حکم دیا گیا تھا، تمام مفسرین اسی اتصال کی وجہ سے دونوں قصوں کو فی الحقیقۃ ایک ہی واقعہ تسلیم کرتے ہیں۔

تمام مفسرین کے خلاف آیت کا معنیٰ

اور اسی لئے تمام مفسرین نے بِبَعْضِھَا کی ضمیر کا بقرۃ کی طرف راجع ہونا لکھ کر اضْرِبُوْہُ بِبَعْضِھَا کے یہ معنیٰ لکھے ہیں کہ گائے کے گوشت کو مقتول کے بدن سے لگا دو تو وہ مقتول زندہ ہو کر اپنے قاتل کو بتلا دے گا، مگر مؤلف نے اپنے شیخ کی طرف منسوب کر کے تمام مفسرین کرام کے خلاف اس ضمیر کا نفس کی طرف راجع ہونا بتلا کر یہ مطلب بیان کیا ہے کہ ''مقتول کے جسم کے کسی حصہ ہاتھ وغیرہ کو ہی اس مقتول کے جسم پر مار دو'' یہ مطلب تمام مفسرین کے خلاف ہے اس لئے کہ بِبَعْضِھَا کی ضمیر کے

بقرۃ کی طرف راجع ہونے پر سب کا اتفاق ہے، مگر بلغۃ الحیران میں تمام مفسرین کے خلاف لکھا ہے کہ بِبَعْضِهَا کی ضمیر راجع ہے نفس کی طرف (ص ۱۵) اور مطلب یہ بیان کیا ہے "یعنی ان کو کہا گیا تھا کہ اسی نفس کے ہاتھوں کو پکڑ کر اس نفس کو مارو تو خود وہ اپنا قاتل بتلا دے گا" (بلغۃ الحیران ص ۱۶) اسی طرح مفسرین کرام کے بیان کردہ اس مطلب کے متعلق کہ قاتل کے معلوم کرنے کیلئے یہ حکم دیا گیا تھا کہ گائے کو ذبح کر کے مقتول کے بدن سے لگا دو تو وہ زندہ ہو کر اپنے قاتل کو بتلا دے گا بلغۃ الحیران میں محض عقلی استبعاد کی بناء پر بغیر دلیل لکھ دیا کہ "اصل میں یہ بات غلط ہے کیونکہ حکم ذبح اور ذبح کے درمیان چالیس برس کا فاصلہ آ گیا تھا تو وہ قتیل اتنی مدت تک کس طرح پڑا رہ سکتا ہے" (بلغۃ الحیران ص ۱۵) اگرچہ مؤلف نے مفسرین کرام کی اس رائے کو غلط کہنے کی ہمت نہیں کی اور انہوں نے جواہر القرآن میں بلغۃ الحیران سے یہ تغلیط نقل نہیں کی مگر مؤلف کو بلغۃ الحیران کا یہ قول تسلیم ہے اور وہ اس کی تائید کرتے ہیں کہ مفسرین کا یہ بیان غلط ہے کہ قاتل کے معلوم کرنے کیلئے گائے کو ذبح کر کے مقتول کے بدن سے لگانے کا حکم دیا گیا تھا، اسی لئے بِبَعْضِهَا کی ضمیر کو بلغہ میں بقرۃ کی بجائے نفس کی طرف راجع کیا ہے، البتہ غیر مشہور توجیہ پر بِبَعْضِهَا کی ضمیر کا بقرۃ کی طرف راجع ہونا بھی مؤلف کے نزدیک ممکن ہے۔

جمہور مفسرین کی رائے کو کذب کہنا

غنیمت ہے کہ اس مقام پر تو بلغۃ الحیران میں مفسرین کرام کی رائے کو صرف غلط ہی لکھا ہے مگر ایک دوسرے مقام پر تو بڑی جرأت کی گئی ہے کہ جمہور مفسرین کی رائے کو کذب تک لکھ دیا چنانچہ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا (پ ۱) پر بلغۃ الحیران میں لکھا ہے کہ "باب سے مراد مسجد کا دروازہ ہے جو کہ نزدیک تھا اور باقی تفسیروں کا کذب ہے" (بلغۃ الحیران ص ۱۵) تمام مفسرین نے اَلْبَاب سے شہر کا دروازہ مراد لیا ہے اور بعض

مفسرین نے یہ بھی لکھا ہے کہ باب سے مراد شہر کا دروازہ ہے یا قبہ کا دروازہ مراد ہے جس کی طرف منہ کر کے بنی اسرائیل نماز پڑھا کرتے تھے، تفسیر ابو السعود میں ہے:
وَادْخُلُوا الْبَابَ اَیْ بَابَ الْقَرْیَةِ اَوْ بَابَ الْقُبَّةِ الَّتِیْ کَانُوْا یُصَلُّوْنَ اِلَیْھَا (حاشیہ کبیر ص ۵۳۸ ج۱، تفسیر مدارک ص ۴۹ ج۱) یعنی دروازہ شہر کا یا دروازہ اس مسجد کا جس میں وہ نماز پڑھا کرتے تھے۔ اور مؤلف نے خود بھی جواہر القرآن میں روح المعانی سے بیت المقدس کے دروازہ کا مراد ہونا نقل کیا ہے وَالْمُرَادُ بِھَا عَلَی الْمَشْھُوْرِ اَحَدُ اَبْوَابِ بَیْتِ الْمُقَدَّسِ وَ تُدْعَی الْاٰنَ بَابُ حِطَّةٍ قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ (روح المعانی ص ۲۶۵ ج۱) (اور اس سے مراد مشہور قول پر بیت المقدس کا کوئی دروازہ ہے اور اس وقت اس کو باب حطہ کہا جاتا ہے، ابن عباسؓ نے یہ کہا ہے)

اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ بیت المقدس کے دروازہ کا مراد ہونا ہی مشہور قول ہے اور اس کے علاوہ دوسرے اقوال غیر مشہور ہیں چنانچہ باب قبہ (جس کو بلغۃ الحیران میں مراد لیا ہے) کے متعلق روح المعانی میں لکھا ہے کہ یہ بعض لوگوں کا زعم و گمان ہے وَزَعَمَ بَعْضُھُمْ اَنَّھَا بَابُ الْقُبَّةِ الَّتِیْ کَانَتْ لِمُوْسٰی وَھَارُوْنَ عَلَیْھِمَا السَّلَامُ یَتَعَبَّدَانِ فِیْھَا وَ جُعِلَتْ قِبْلَةً لِبَنِیْ اِسْرَائِیْلَ فِی التِّیْهِ (روح المعانی ص ۲۶۵ ج۱) (اور بعض نے گمان کیا ہے کہ وہ دروازہ ہے اس مسجد کا جس میں موسیٰ اور ہارون علیہما السلام عبادت کیا کرتے تھے اور وہ بنی اسرائیل کیلئے تیہ میں بنائی گئی تھی)

اب اگر سجدہ سے مراد اصطلاحی سجدہ نہ ہو بلکہ محض انحناء اور جھکنا مراد ہو یا تواضع اور خضوع پر محمول ہو تب تو اس پر کچھ اشکال ہی نہیں، لیکن سجدہ سے اصطلاحی سجدہ مراد ہونے کی صورت میں مؤلف نے جو اس پر امام رازیؒ سے یہ اشکال وارد کیا ہے کہ "سجدہ کی حالت میں دروازہ سے داخل ہونا ناممکن ہے" اور اس کے متعلق مؤلف نے یہ کہا ہے کہ "مگر اشکال صرف اسی صورت میں ہے جبکہ دروازہ سے فصیل شہر کا دروازہ مراد ہو"

(جواہر القرآن ص ۳۸) صحیح نہیں ہے کیونکہ سجدہ کی حالت میں جس طرح فصیل شہر کے دروازہ سے داخل ہونا ناممکن ہے اسی طرح مسجد کے دروازہ سے بھی داخل ہونا ناممکن ہے، اور مؤلف کی یہ تاویل کہ ''سُجَّداً حال مؤکدہ نہ ہو بلکہ حال مقدرہ ہو'' فصیل شہر کے دروازہ اور مسجد کے دروازہ دونوں میں ہوسکتی ہے اور یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ شہر کے دروازہ میں داخل ہوکر بطور شکر نعمت سجدہ ریز ہوجاؤ۔ حضرت شاہ عبدالقادر دہلویؒ فرماتے ہیں ''تب ایک شہر میں پہنچایا اور حکم کیا کہ دروازہ میں سجدہ کرکر جاؤ'' (فوائد ص ۱۲)

باوجودیکہ شہر کا دروازہ مراد ہونا عام مفسرین کا مشہور قول ہے مگر بلغۃ الحیران میں مسجد کے دروازہ کے علاوہ دوسری مراد کے متعلق بے تکلف لکھ دیا ہے ''وہ کذب (جھوٹ) ہے'' جب تمام تفاسیر باب مسجد کے علاوہ اور باقی سے پُر ہیں اور صاحب بلغۃ الحیران کے نزدیک وہ کذب ہے تو بتلایا جاوے کہ ان تفاسیر کا عام لوگوں کے نزدیک کیا اعتبار رہا جن میں یہ کذب موجود ہے؟ آج کل کے آزاد خیال اور لا مذہب لوگ سلف صالحین اور متقدمین کی تفاسیر سے بے اعتمادی اور بدگمانی پیدا کرنے کیلئے اس سے زیادہ اور کیا لکھ سکتے ہیں؟ پھر اَلْبَاب سے شہر کا دروازہ مراد لینا اتنا بے سند بھی تو نہیں جس کو کذب کہا جاسکتا ہو وَاِذْ قُلْنَا ادْخُلُوْا هٰذِهِ الْقَرْيَةَ (اور جب کہا ہم نے داخل ہوجاؤ اس شہر میں) میں اَلْقَرْيَة کے ذکر کے بعد اُدْخُلُوا الْبَابَ کے مذکور ہونے سے بھی اس طرف اشارہ سمجھا جاتا ہے کہ اَلْبَاب سے مراد اسی قریہ کا دروازہ ہے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے جیسا کہ جلالین میں اَلْبَاب کی تفسیر اَیْ بَابَهَا سے کرکے بتلایا ہے کہ اَلْبَاب میں الف لام مضاف الیہ اَلْقَرْيَة کے عوض میں ہے اور ابوالسعود وغیرہ نے بَابُ الْقَرْيَة لکھ کر قریہ کی صراحت کردی، اس کے باوجود بھی اگر اَلْبَاب سے مسجد کا دروازہ (جس کا نظم قرآنی میں اس جگہ صراحۃً کہیں ذکر تک نہیں ہے) مراد ہونا ہی صاحب بلغہ کے نزدیک کسی وجہ سے راجح تھا تو اس کا راجح ہونا سند اور دلیل سے بیان کرکے دوسری

مراد کا مرجوح ہونا کسی اچھے عنوان اور مؤدبانہ طریقہ سے ظاہر کر دیا جاتا تو اس میں بھی چنداں حرج نہ تھا، تعجب تو تفسیروں کی طرف کذب کے منسوب کرنے کی جرأت پر ہوتا ہے، بہر حال اَلْبَاب سے مراد شہر کا دروازہ ہو جیسا کہ جمہور مفسرین کی رائے ہے یا بعض کے قول پر مسجد کا دروازہ مراد ہو سُجَّداً سے اصطلاحی سجدہ مراد لینے کی صورت میں تاویل کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ روح المعانی کی منقولہ بالا عبارت میں جس باب قبہ کا ذکر ہے اس سے تو وہ جگہ مراد ہے جو حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون علیہما السلام نیز بنی اسرائیل کیلئے وادی تیہ میں بنائی گئی تھی، تو اب مؤلف کا یہ لکھنا ''اگر دروازہ سے بیت المقدس کی مسجد کا دروازہ مراد ہو'' بھی محل غور ہو گیا۔

تغلیط و تکذیب کے علاوہ یہ تو بلغۃ الحیران میں عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ جمہور مفسرین کے خلاف کسی قول مرجوح کو اختیار کر کے بے دھڑک جمہور کی رائے کی تردید کر دی جاتی ہے اور اس میں اس کا بھی لحاظ نہیں کیا جاتا کہ جس قول کو اختیار کیا جا رہا ہے وہ مذہب احناف کے موافق ہے یا خلاف ہے اس کے چند اور نظائر درج ذیل ہیں:

فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے قرآن کے معجز ہونے کا انکار

فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ (پ۱ رکوع ۳) کے تحت بلغۃ الحیران میں مفسرین کے بیان کردہ اس مطلب کو لکھ کر کہ ''قرآن بلیغ اور فصیح کلام ہے اس کی مثل کوئی ایسی بلیغ اور کلام لاؤ'' اس کی تردید اس طرح کر دی ''لیکن یہ خیال کرنا چاہئے کہ کفار کو عاجز کرنا کوئی فصاحت و بلاغت سے نہ تھا کیونکہ قرآن خاص واسطے کفار فصحاء بلغاء کے نہیں آیا تھا اور یہ کمال بھی نہیں، کمال تو اس میں ہے کہ ایسے مضمون والی کتاب لے آؤ مثلاً جس میں امور ماضیہ کی خبر مطابق واقعہ کے ہو، معنی یہ ہو گا کہ اگر تم صادق ہو تو تم ایسے مضمون والی کتاب کوئی لے آؤ یا ایسے امی جیسے آدمی سے لے آؤ'' (بلغۃ الحیران ص ۱۲) اور بلغۃ الحیران ص ۱۵۲ پر لکھا ہے ''لیکن وہم پڑتا ہے کہ ہمیشہ مقابلہ فصحاء و بلغا کے

ساتھ نہیں ہوتا تھا معنی یہ ہوگا کہ آپ ایسی کلام لاؤ کہ جس میں دلیل عقلی و نقلی من الانبیاء السابقہ اور وحی سے ہو اور فصیح بلیغ ہونا کوئی شرط نہیں"۔

اس میں شک نہیں کہ قرآن مجید کا اعجاز صرف فصاحت و بلاغت ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ اعجاز قرآن کی متعدد وجوہ ہیں، اعلیٰ درجہ کی فصاحت و بلاغت پر اس کا مشتمل ہونا، واقعات ماضیہ کی خبروں کا مطابق واقعہ کے ہونے کے ساتھ امور مستقبلہ کی صحیح اور سچی پیشین گوئیوں کا اس میں پایا جانا، نیز ایسے دیگر تمام امور کے اعتبار سے قرآن مجید معجزہ اور بے نظیر و بے مثل کلام ہے۔ ایسے امور میں کوئی شخص بھی نہ تو تنہا اور نہ تمام غیر اللہ کی امداد سے پورے قرآن کی مثل تو کیا چھوٹی سے چھوٹی سورۃ بلکہ ایک جملہ تامہ بھی بنا کر نہیں لاسکتا، لیکن فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے اعجاز کا انکار کر دینا اور اس کے کمال ہونے کی ہی نفی کر دینا جیسا کہ بلغۃ الحیران کی عبارت بالا میں کیا گیا ہے اعجاز قرآن کے ایک اہم پہلو کا انکار کر کے اعجاز کی جامعیت سے چشم پوشی کر لینا ہے، البتہ اگر یہ کہا جاتا کہ اعجاز قرآن صرف فصاحت و بلاغت میں ہی منحصر نہیں ہے تو یہ اور بات تھی مگر عبارت بالا میں تو فصاحت و بلاغت کے کمال اور اس اعتبار سے اعجاز کی نفی ہی کر دی گئی۔

اکثر محققین کی رائے کے خلاف آیت کا مطلب

اور اس آیت کا یہ مطلب بیان کرنا کہ "یا ایسے امی جیسے آدمی سے لے آؤ" (بلغہ ص ۱۲) اکثر محققین کی رائے کے خلاف ہے (تفسیر کبیر ص ۳۳۶ ج ۱) کیونکہ اس سے تو اس بات کا شبہ ہوتا ہے کہ غیر امی ایسے مضمون والی کتاب بنا سکتا ہے حالانکہ اس آیت اور دوسری آیات میں بھی خطاب عام ہے امی اور غیر امی سب ہی کے مقابلہ میں فرمایا گیا ہے کہ کوئی شخص قرآن مجید کا مثل نہیں لاسکتا، کَمَا قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی: فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ وَادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ، وَقَالَ تَعَالٰی: قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰۤى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ

کَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (پ۱۵) (تو اچھا پھر تم بنالاؤ ایک محدود ٹکڑا جو اس کا ہم پلہ ہو اور بلاؤ اپنے حمایتیوں کو جو خدا سے الگ ہیں اگر تم سچے ہو، اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے کہ آپ فرمادیجئے کہ اگر تمام انسان اور جنات سب اس بات کیلئے جمع ہو جاویں کہ ایسا قرآن بنالاویں تب بھی ایسا نہ لاسکیں گے اگر چہ ایک دوسرے کا مددگار بھی بن جاوے)

مفسرین کے بیان کردہ مطلب کو سیاق قرآن کے مخالف کہنا

اسی طرح وَاحْفَظُوا اَيْمَانَكُمْ (پ۷) کے تحت بلغۃ الحیران میں لکھا ہے کہ ''یعنی بچو اور مت کرو اور یہ معنی نہیں کہ یمین کر کے اس پر قابو رہو اور نگاہ رکھو اور توڑو نہیں کیونکہ سیاق قرآن کے مخالف ہے'' (بلغۃ الحیران ص ۱۰۱) دیکھئے جس مطلب کو تمام مفسرین بیان کر کے قبول کر رہے ہیں اس کے متعلق بلغۃ الحیران میں لکھ دیا گیا کہ وہ سیاق قرآن کے مخالف ہے، معلوم ہوتا ہے کہ صاحب بلغہ نے ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اَيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ (یہ کفارہ ہے تمہاری قسموں کا جبکہ تم قسم کھاؤ) کے بعد وَاحْفَظُوا اَيْمَانَكُمْ (اور اپنی قسموں کا خیال رکھا کرو) کے ذکر سے یہ سمجھا (جس کو غالباً وہ سیاق قرآن کہتے ہیں) کہ حفظ یمین کا معنی یہ ہے کہ قسم کھائی ہی نہ جائے کیونکہ کفارہ کا ثبوت ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اَيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ میں حلف پر ہی ہو رہا ہے جس سے بظاہر یہی سمجھا جاتا ہے کہ حلف کفارہ کا سبب ہے تو حلف سے ہی بچو اسی لئے اس معنی کو صاحب بلغہ سیاق قرآن کے موافق اور حفظ یمین کے اس معنی کو کہ ''قسم کو توڑو نہیں'' سیاق قرآن کے مخالف بتلا رہے ہیں حالانکہ کفارہ کا وجوب بغیر حنث (قسم کے توڑنے) کے صرف حلف سے کسی کے نزدیک بھی ثابت نہیں۔ حضرات شوافعؒ حلف کے بعد قبل الحنث کفارہ کے جواز کے تو قائل ہیں مگر وجوب کے وہ بھی قائل نہیں اور احنافؒ کے نزدیک تو حنث سے قبل کفارہ کا ادا کرنا جائز ہی نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک حنث کفارہ کا سبب ہے اس لئے اِذَا حَلَفْتُمْ میں حنث کی قید لگانا ضروری ہے جیسا کہ جلالین میں ہے اِذَا حَلَفْتُمْ وَحَنِثْتُمْ (ص ۱۰۶) اور مدارک

میں ہے وَحَنِثْتُمْ فَتُرِکَ ذِکْرُ الْحِنْثِ لِوُقُوْعِ الْعِلْمِ بِاَنَّ الْکَفَّارَۃَ لَا تَجِبُ بِنَفْسِ الْحَلْفِ وَلِذَا لَمْ یَجُزِ التَّکْفِیْرُ قَبْلَ الْحِنْثِ (ص ۳۰۰ ج ۱) قسم کو توڑا تم نے پس قسم توڑنے کا ذکر چھوڑ دیا گیا بوجہ اس بات کے علم ہونے کے کہ کفارہ صرف حلف سے واجب نہیں ہوتا، اسی وجہ سے قسم توڑنے سے پہلے کفارہ دینا جائز نہیں ہے، اب اِذَا حَلَفْتُمْ میں اگر حنث کی قید نہیں لگائی جائے گی تو بدون حنث کے صرف حلف سے ہی کفارہ کا وجوب ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ ذٰلِکَ کَفَّارَۃُ اَیْمَانِکُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ میں جس کفارہ کا ذکر ہے اس کا ماقبل کی آیت وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ (لیکن مؤاخذہ اس پر فرماتے ہیں کہ تم قسموں کو مستحکم کردو) میں وجوب کے ہم معنی لفظ مؤاخذہ سے ذکر آ چکا ہے اور مؤاخذہ سے دنیوی مؤاخذہ مراد ہے بِقَرِیْنَۃِ ذِکْرِ الْکَفَّارَۃِ فِیْمَا یَلِیْہِ۔

وَھٰذَا مَا اَفَادَہٗ حَضْرَۃُ حَکِیْمُ الْاُمَّۃِ التَّھَانَوِیُّؒ وَلَقَدْ اَجَادَ فِیْمَا اَفَادَ فَقَالَ اِسْتَدَلَّ الشَّافِعِیَّۃُ بِقَوْلِہٖ اِذَا حَلَفْتُمْ اَنَّ الْکَفَّارَۃَ یَجُوْزُ اَدَائُھَا بَعْدَ الْحَلْفِ قَبْلَ الْحِنْثِ. وَالْجَوَابُ اَنَّ ھٰذِہِ الْکَفَّارَۃَ ھِیَ الْمَذْکُوْرَۃُ فِیْ مَا قَبْلُ بِعُنْوَانِ الْمُؤَاخَذَۃِ الْمُرَادِفَۃِ لِلْوُجُوْبِ وَلَا وُجُوْبَ اِجْمَاعاً بِدُوْنِ الْحِنْثِ فَثَبَتَ اَنَّہٗ لَا بُدَّ مِنَ التَّقْیِیْدِ بِالْحِنْثِ (حاشیہ بیان القرآن ص ۵۶ ج ۳) فَلِلّٰہِ دَرُّ حَکِیْمِ الْاُمَّۃِ مَا اَصَابَ فِیْمَا اَجَابَ (اس کا افادہ کیا ہے حضرت حکیم الامت تھانویؒ نے اور تحقیق بہت عمدہ افادہ کیا ہے، فرمایا ہے استدلال کیا ہے شوافع نے اللہ تعالیٰ کے قول اِذَا حَلَفْتُمْ سے کہ کفارہ کا ادا کرنا حلف کے بعد قسم کے توڑنے سے پہلے جائز ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ کفارہ وہی ہے جو ماقبل میں مؤاخذہ کے عنوان سے مذکور ہے مرادف ہے وجوب کے اور اجماعاً قسم کے توڑنے کے بغیر کفارہ واجب نہیں ہوتا لہٰذا ثابت ہو گیا کہ قسم کے توڑنے کی قید کا لگانا ضروری ہے، پس اللہ ہی کیلئے ہے حکیم الامتؒ کی خوبی کہ جواب کس درجہ درست دیا)

جب حَلَفْتُمْ میں حنث کی قید لگانا ضروری ہے اور تقریر کلام یوں ہے اِذَا حَلَفْتُمْ

وَحَنِثْتُمْ تو اب حلف کفارہ کا سبب نہ رہا اور شوافع کے قبل الحنث صرف حلف سے ہی اداء کفارہ کے جواز پر استدلال کا جواب بھی ہو گیا اور ثابت ہو گیا کہ حلف کے بعد حنث اداء کفارہ کا سبب ہے اور حفظ یمین کے یہ معنی کہ ''قسم کو توڑو نہیں'' سیاق قرآن کے مخالف نہیں رہے بلکہ موافق ہو گئے کیونکہ تقدیر مذکور پر وَاحْفَظُوْآ اَیْمَانَکُمْ کے ماقبل حنث کا ذکر بھی تقدیراً ہو گیا، بلغۃ الحیران میں اس معنی کو سیاق قرآن کے خلاف لکھنا احناف کی تحقیق اور اوپر کی آیات کے موافق تقدیر کلام کی طرف سے صرف نظر کر کے صرف ظاہری سطح پر آیت کے جملہ اِذَا حَلَفْتُمْ پر توجہ کرنے کا نتیجہ ہے۔

یہ تو مفسرین کرامؒ کے بیان کردہ معنی کو سیاق قرآن کے مخالف لکھنے کے متعلق گزارش تھی ورنہ بعض مفسرین نے دونوں معنی کا احتمال اس آیت میں لکھا ہے جیسا کہ علامہ رازیؒ لکھتے ہیں: قَلِّلُوا الْاَیْمَانَ وَلَا تُکْثِرُوْا مِنْھَا وَاحْفَظُوْآ اَیْمَانَکُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ عَنِ الْحِنْثِ لِئَلَّا تَحْتَاجُوْا اِلَی التَّکْفِیْرِ (ص ۲۵٦ ج ۱) کم کھاؤ قسمیں اور زیادہ قسمیں نہ کھاؤ اور خیال رکھو اپنی قسموں کا جبکہ تم قسم کھالو قسم توڑنے سے تاکہ نہ محتاج ہو کفارہ دینے کے، پھر لکھتے ہیں وَاللَّفْظُ مُحْتَمِلٌ لِلْوَجْھَیْنِ (تفسیر کبیر) اور لفظ محتمل ہے دونوں وجہوں کو۔

مذہب اہل سنت کو بعید قرار دینا

اور مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْءٍ (پ) (ہم نے دفتر میں کوئی چیز نہیں چھوڑی) کے تحت بلغۃ الحیران میں لکھا ہے ''اس میں مذہب معتزلہ کا لیا جاوے یعنی فی الحال ہم تفریط نہیں کرتے تو یہ بھی تخویف ہوگی جیسا کہ ثُمَّ اِلٰی رَبِّھِمْ یُحْشَرُوْنَ (پھر سب اپنے پروردگار کے پاس جمع کئے جاویں گے) تخویف ہے، یا مراد لوح محفوظ ہوگی لیکن اخیر بعید ہے'' (بلغۃ الحیران ص ۱۳۱) تمام مفسرین اہل سنت نے اس مقام پر اَلْکِتَاب سے لوح محفوظ یا قرآن کا مراد ہونا لکھا ہے مگر صاحب بلغہ کے نزدیک لوح محفوظ کا مراد ہونا بعید ہے جس سے صاف معلوم ہوا کہ اس مقام پر معتزلہ کے مذہب کا مراد ہونا ان

کے نزدیک قریب ہے اور ثُمَّ اِلٰی رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ کا تخویف ہونا بھی ان کے نزدیک مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ کے تخویف ہونے کی تائید کرتا ہے جو کہ مذہب معتزلہ کے لینے سے ہوتی ہے۔ اور لوح محفوظ کے قول کے مقابلہ میں انہوں نے اس مقام پر معتزلہ کے مذہب کے سوا اہل سنت کا دوسرا قول قرآن کا مراد ہونا نقل ہی نہیں کیا۔

یاجوج ماجوج سے انگریز مراد لینا

اور بلغۃ الحیران کے ص ۲۰۵ پر لکھا ہے ''باقی امور یاجوج ماجوج کی پوری تفصیل آگے ذکر کی جاوے گی اور معلوم ہوتا ہے کہ کافر اور انگریز مراد ہیں یا کوئی اور'' یاجوج ماجوج کے تفصیلی حالات میں جو احادیث صحیحہ وارد ہیں کیا وہ حالات انگریزوں پر صادق ہیں؟ اور یاجوج ماجوج سے انگریزوں کا مراد لینا کیا ان احادیث کے خلاف نہیں ہے؟ اور کیا اس سے مرزائیت کی تائید نہیں ہوتی؟ مرزائی اس کو بڑی آسانی کے ساتھ اپنی تائید میں پیش کر سکتے ہیں۔

حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی عدت کا انکار

اسی طرح بلغۃ الحیران کے ص ۲۵۶ پر تحریر ہے ''اگر مؤمنات سے نکاح کرو خواہ متبنّٰی کی عورت ہو یا سوائے اس کے اور تم طلاق قبل الدخول دیدو تو عدت کوئی لازم نہ ہوگی جیسا کہ زینبؓ کی عدت کوئی نہ تھی'' اور ص ۲۶۷ پر ہے ''جیسا کہ زینبؓ کو طلاق قبل الدخول دی گئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے بلا عدت نکاح کر لیا'' حالانکہ تمام مفسرین نے لکھا ہے کہ حضرت زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے طلاق کی عدت گذرنے کے بعد حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجیت میں داخل ہوئی تھیں جیسا کہ بیضاوی میں ہے وَطَلَّقَهَا وَانْقَضَتْ عِدَّتُهَا (ص ۱۰۳) اور مدارک میں ہے وَطَلَّقَهَا وَانْقَضَتْ عِدَّتُهَا (ص ۳۰۴ ج ۳) خازن میں ہے وَطَلَّقَهَا وَانْقَضَتْ عِدَّتُهَا (ص ۲۶۳ ج ۳) اور حافظ ابن کثیرؒ نے لکھا ہے قَالَ الْاِمَامُ اَحْمَدُ

حَدَّثَنَا هَاشِمُ يَعْنِي ابْنَ الْقَاسِمِ اَخبَرَنَا النَّضرُ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ الْمُغِيرَةِ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ اَنَسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ لَمَّا انْقَضَتْ عِدَّةُ زَيْنَبَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِزَيْدِ بْنِ حَارِثٌ اِذْهَبْ فَاذْكُرْهَا عَلَيَّ الخ (ص ۴۹۱ ج ۳)

بیان القرآن میں حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں: یعنی طلاق دیدی اور عدت بھی گذر گئی (ص ۵۲ ج ۹) علامہ عثمانیؒ فوائد القرآن میں تحریر فرماتے ہیں ''آخر کار زیدؓ نے طلاق دیدی اور عدت گذر جانے پر اللہ نے زینبؓ کا نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے باندھ دیا'' (ص ۵۴۹) اور خود صحیح مسلم شریف اور نسائی شریف میں بھی عدت کے گذرنے کا ذکر موجود ہے، حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں لَمَّا انْقَضَتْ عِدَّةُ زَيْنَبَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِزَيْدِ بْنِ حَارِثٌ اِذْهَبْ فَاذْكُرْهَا عَلَيَّ (مسلم شریف ص ۴۶۰ ج ۱) (جب حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی عدت ختم ہو چکی اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زید سے فرمایا کہ میرا پیغام زینب کو پہنچادو)

حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی عدت سے انکار کرنا تمام تفاسیر کے خلاف ہونے کے ساتھ صحیح مسلم شریف اور نسائی شریف کی حدیث مذکورہ کے بھی خلاف ہے، اس مقام پر بلغہ میں لکھا ہے کہ ''جو یہ معنی کرتے ہیں وہ اس حدیث میں جس میں عدت کا ذکر آیا ہے کلام کرتے ہیں'' مگر معلوم نہیں ہوسکا کہ وہ کیا کلام کرتے ہیں، اگر معلوم ہوجاتا تو اس پر بھی غور کیا جاتا، اس کے علاوہ مذہب احناف پر وجوب عدت کیلئے حقیقی مدخولہ ہونا ضروری نہیں بلکہ حکمی دخول (صرف خلوۃ) سے بھی عدت واجب ہوجاتی ہے۔ اب اگر حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا غیر مدخولہ ہونا بھی ثابت ہوجائے جیسا کہ بلغۃ الحیران ص ۲۶۵ میں لکھا ہے کہ ''مدخولہ ہونا زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا کوئی ثابت نہیں'' اور فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا میں قضاء وطر سے مراد دخول نہ ہو جیسا کہ بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ قضاء وطر کا ذکر یہ بتلانے کیلئے کیا گیا ہے کہ متبنّٰی کی زوجہ

دخول کے بعد بھی حلال ہے، وَذِکْرُ قَضَاءِ الْوَطَرِ لِیُعْلَمَ اَنَّ زَوْجَةَ الْمُتَبَنّٰی تَحِلُّ بَعْدَ الدُّخُوْلِ بِهَا (تفسیر خازن، تفسیر معالم التنزیل ص ۲۶۳ ج ۳) تو بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی عدت نہیں تھی، کیونکہ حضرت زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نکاح کے بعد ایک مدت تک حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ان کے پاس رہنا ثابت ہے، علامہ عثمانیؒ مواہب کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں: فَمَکَثَتْ عِنْدَهٗ مُدَّةً (فتح الملہم ص ۴۹۴ ج ۳) (حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضرت زیدؓ کے پاس ایک مدت تک رہیں) اور اس مدت کا تخمینہ تقریباً ایک سال ہے جیسا کہ حافظ ابن کثیرؒ نے لکھا ہے: فَمَکَثَتْ عِنْدَهٗ قَرِیْباً مِّنْ سَنَةٍ اَوْفَوْقَهَا (ص ۴۹۱ ج ۳) اور احادیث میں دونوں بیویوں کی نا اتفاقی اور اختلافات کا ذکر ہے اور اس اختلاف کی وجہ سے حضرت زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا طلاق کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر مشورہ کرنا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق سے روکنا احادیث میں موجود اور اَمْسِکْ عَلَیْکَ زَوْجَکَ (اپنی بی بی کو اپنی زوجیت میں رہنے دے) آیت قرآنی سے بھی مفہوم ہوتا ہے تو پھر اس صورت میں خلوت سے تو انکار کیا ہی نہیں جا سکتا اور وجوب عدت کیلئے صرف خلوت ہی کافی ہے۔ اس مقام پر بھی بلغہ میں حنفی مذہب کی تحقیق سے صرف نظر کر لیا گیا ہے اور غیر مدخولہ ہونے سے (اگر غیر مدخولہ ہونا ثابت ہو جائے) ہی عدت کی نفی کر دی گئی ہے۔

صلوٰۃ علی النبی کا اصطلاحی معنی ترک کرنا

اور بلغۃ الحیران ص ۲۶۷ پر لکھا ہے ''اے مومنو! اللہ تعالیٰ اور ملائکہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر آفریں آفریں کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی تابعداری میں حکم کی اشاعت خوب طرح سے کی تم بھی آفریں کہو تہمت نہ دو'' اور ص ۲۶۶ سے آفریں کی وضاحت ہوتی ہے ''مومنوں کو کہا گیا کہ تم آفریں آفریں کرو جس طرح اللہ تعالیٰ اور ملائکہ آفریں

کرر ہے ہیں کہ یارسول اللہ واہ واہ تو نے اپنے اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کی ہے''صلوٰۃ کے معروف اور اصطلاحی معنی کو ترک کر کے اس کے معنی آفریں آفریں سے کرنا اور جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سوال فَکَیْفَ نُصَلِّیْ عَلَیْکَ کے جواب میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ الخ کہنے کی تعلیم فرمائی تو اب اس تعلیم شدہ طریقہ کی بجائے آفریں کہنے کی تعلیم دینا کہاں تک درست ہوسکتا ہے؟ اور بخاری ص ۷۰۷ میں جو صَلٰوۃُ اللہِ ثَنَاءُہٗ عِنْدَ الْمَلٰئِکَۃِ آیا ہے اور ترمذی میں ہے وَصَلٰوۃُ الرَّبِّ الرَّحْمَۃُ ان دونوں قولوں میں منافات نہیں ہے، تفسیر ابن کثیر میں ہے: اَلصَّلٰوۃُ مِنَ اللہِ تَعَالٰی ثَنَاءُہٗ عَلَی الْعَبْدِ عِنْدَ الْمَلٰئِکَۃِ حَکَاہُ الْبُخَارِیُّ عَنْ اَبِی الْعَالِیَۃِ وَرَوَاہُ اَبُوْ جَعْفَرِ الرَّازِیُّ عَنِ الرَّبِیْعِ بْنِ اَنَسٍؓ عَنْہُ وَقَالَ غَیْرُہٗ الصَّلٰوۃُ مِنَ اللہِ عَزَّوَجَلَّ الرَّحْمَۃُ وَقَدْ یُقَالُ لَا مُنَافَاۃَ بَیْنَ الْقَوْلَیْنِ وَاللہُ اَعْلَمُ (ص ۴۹۶ ج ۳) جب دونوں قولوں میں منافات نہیں ہے تو پھر صلوٰۃ کے مشہور اور معروف معنی ''رحمت'' کو ترک کر کے ''آفریں آفریں'' سے معنی کرنا ایک لطیفہ ہی کہلایا جاسکتا ہے۔ دوسرے یہ کہ بخاری سے صَلٰوۃُ اللہِ کے معنی ثَنَاءُہٗ عِنْدَ الْمَلٰئِکَۃِ معلوم ہوتے ہیں صَلٰوۃُ الْمُؤْمِنِیْنَ کے معنی ثَنَاءُ ھُمْ کے معلوم نہیں ہوتے مگر بلغہ میں صَلٰوۃُ الْمُؤْمِنِیْنَ کے معنی بھی ''تم آفریں آفریں کرو'' سے کردیئے۔

چند تفسیری لغزشیں

ایک اور جگہ بلغہ میں لکھا ہے کہ ''حواریوں سے مراد بادشاہ ہیں جنہوں نے عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ ہو کر قتال کیا تھا'' (ص ۱۰۲) اور ص ۸۷ پر لکھا ہے ''اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ کا معنی یہ نہیں کہ لوگوں کی امانتوں کو دو'' اس سے اوپر لکھا ہے کہ اِنَّ اللہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ سے لے کر اَحْسَنُ تَاْوِیْلًا تک بادشاہوں کو حکم کیا گیا کہ حق داروں کو حق دلوادو'' اور ص ۸۸ پر لکھا ہے ''وَیَقُوْلُوْنَ طَاعَۃٌ فَاِذَا بَرَزُوْا سے لے کر لَا تَّبَعْتُمُ الشَّیْطَانَ اِلَّا قَلِیْلًا تک زجر کی گئی ضعیف مومنوں کو'' حالانکہ یہ آیت منافقوں کے بارہ

میں ہے یہاں تک کہ مؤلف نے بھی اس کو تسلیم کرلیا ہے، لکھتے ہیں ''یہ منافقین کا شکوہ ہے'' (جواہر القرآن ص ۲۳۱ ج ۱) نیز اسی ص ۸۰ پر بلغہ میں لکھا ''لَوْ کَانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّٰہِ لَوَجَدُوْا فِیْہِ اخْتِلَافاً کَثِیْرًا اس کا معنی یہ نہیں کہ اگر یہ قرآن غیر اللہ سے ہوتا تو اس میں آپس میں اختلاف بعض کو بعض کے ساتھ ہوتا بلکہ معنی یہ ہے کہ اگر من عند غیر اللہ ہوتا تو اس میں امور مخالف واقع کے ہوتے کچھ کذب تو ہوتا اور معنی اختلاف کا کذب ہے'' حالانکہ جس معنی کی تردید کی جارہی ہے اکثر مفسرین نے اسی معنی کو اختیار کیا ہے اور مؤلف نے بھی لکھا ہے کہ ''یا اختلاف سے عام اختلاف مراد ہے خواہ باہمی تناقض ہو یا نفس الامر سے مخالفت یا اسلوب بیان اور فصاحت و بلاغت میں اختلاف وغیرہ کمافی القرطبی'' (جواہر ص ۲۳۱) مگر اختلاف سے تناقض مراد ہونے کی نفی بلغہ کی اس عبارت میں کردی گئی۔ اور مؤلف نے یہاں لکھا ہے کہ ''حضرت شیخ کے نزدیک یہی راجح ہے'' حضرت شیخ نے راجح نہیں کہا بلکہ اس کے خلاف کی نفی کی ہے۔

اسی طرح اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ کے اس معنی کی کہ ''لوگوں کی امانتوں کو دو'' بلغہ میں نفی کی گئی ہے، مگر مؤلف نے لکھا ہے ''حضرت شیخ نے فرمایا کہ امانات سے یہاں مراد عام ہے اور یہ ہر قسم کی ذمہ داریوں اور عدل و انصاف کے فیصلوں کو شامل ہے'' (جواہر ص ۲۲۶) نہ معلوم حضرت شیخ نے یہ کہاں فرمایا ہے کہ ''امانات سے مراد عام ہے'' بلغہ میں تو اس کی نفی کی گئی ہے۔

حضرت زکریا علیہ السلام پر لڑکپن کی حالت نہیں آئی تھی

اور ص ۶۶ پر بلغہ میں اَنْ لَّا یُکَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَۃَ اَیَّامٍ کے تحت لکھا ہے کہ ''علامت صحیح ہے مگر پیدا ہونے کی بتلائی گئی کہ تین دن لوگوں کے ساتھ کلام نہ کرسکے گا یعنی لڑکپن والی حالت میں تجھ کو اور تیری عورت کو لے آئے گا، اور پھر ہر دو کو اعضاء جوانوں والے اس حالت کے بعد عطا کرے گا'' مگر مؤلف نے اس جگہ اپنے شیخ کی

طرف منسوب کر کے کچھ نہیں لکھا بلکہ عام مفسرین کی طرح یہی لکھا ہے کہ ”تم متواتر تین دن تک لوگوں سے بات چیت نہیں کر سکو گے تمہاری زبان بند ہو جائے گی الخ“ (جواہر ص ۱۵۲ ج ۱) اور وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَ امْرَاَتِیْ عَاقِرٌ کے جواب میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد كَذٰلِكَ اللّٰهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ بھی اس طرف مشیر ہے کہ اسی بڑھاپے کی حالت میں ہی خلاف عادت بلا اسباب عادیہ بچہ پیدا ہونے کی صلاحیت ان میں پیدا کر دی جائے گی، بلغہ میں لڑکپن والی حالت میں لے آنا نہ معلوم کس جگہ سے اخذ کیا گیا ہے؟

جمہور مفسرین کے خلاف يَتِيْهُوْنَ کا معنی

اور ص ۱۰۴ پر ہے ”يَتِيْهُوْنَ بے عزت اور خوار رہے یعنی وہ اتنی مدت بے عزت رہے، یہ معنی نہیں کہ ان کو کوئی راستہ نکلنے کا نہیں ملتا تھا یہ صحیح نہیں کیونکہ کل اس جنگل کا عرض پندرہ میل اور طول چالیس میل سے کچھ زائد تھا“ اور ص ۱۰۵ پر ہے کہ ”اس معنی کے ساتھ اِهْبِطُوْا مِصْرًا الخ موافق نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ جب ان کو راستہ نکلنے کا نہیں ملتا تھا تو حکم مصر جانے کا کس طرح ہوا“ اس مقام پر بھی جمہور مفسرین کے خلاف معنی کئے گئے ہیں۔ اور یہ جو اشکال کیا گیا ہے کہ جمہور مفسرین کے معنی کے موافق اِهْبِطُوْا مِصْرًا کا حکم کس طرح ہوا، تو اس کا جواب اس طرح ہو سکتا تھا کہ یہ مصر وادی تیہ کے اندر ہی ہو جیسا کہ حضرت تھانویؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ ”اس میدان کے داخل حدود میں کوئی شہر آباد تھا وہاں جا کر رہنے کا حکم ہوا“ (بیان القرآن ص ۳۶ ج ۱) اور ملحقات الترجمہ میں حضرتؒ نے تحریر فرمایا ہے ”قوله داخل حدود میں لِمَا فِي الْكَشَّافِ وَبِلَادُ التِّيْهِ مَا بَيْنَ بَيْتِ الْمُقَدَّسِ اِلٰى قِنَّسْرِيْنَ وَهِيَ اِثْنَا عَشَرَ فَرْسَخًا فِيْ ثَمَانِيَةِ فَرَاسِخَ الخ (بیان القرآن ص ۳۶)

اَلسَّيِّئَات سے گناہ مراد نہ لینا

اور بلغہ کے ص ۱۶۰ پر لکھا ہے کہ ”اِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ، اَلسَّيِّئَات سے مراد گناہ نہیں ہیں کہ تاویلیں نہ کرنی پڑیں بلکہ مراد سختیاں ہیں“ یہ نہ لکھا کہ اَلْحَسَنَات

سے کیا مراد ہے اگر اَلْحَسَنَات سے نیکیاں مراد ہیں تو اس کے مقابلہ میں اَلسَّیِّئَات سے گناہ کیوں مراد نہیں ہیں؟ حالانکہ جمہور مفسرین نے سیئات سے گناہ ہی مراد لئے ہیں اور بخاری شریف میں کتاب التفسیر ص ۶۷۸ ج ۲ کے علاوہ کتاب مواقیت الصلوٰۃ میں بَابُ اَلصَّلٰوۃُ کَفَّارَۃٌ کے تحت حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس آیت کا شان نزول اس طرح روایت کیا ہے: اِنَّ رَجُلاً اَصَابَ مِنِ امْرَاَۃٍ قُبْلَۃً فَاَتَی النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فَاَخْبَرَہٗ فَاَنْزَلَ اللّٰہُ عَزَّوَجَلَّ اَقِمِ الصَّلٰوۃَ طَرَفَیِ النَّہَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّیْلِ اِنَّ الْحَسَنَاتِ یُذْھِبْنَ السَّیِّئَاتِ الخ (ص ۷۵ ج ۱) معلوم ہوا کہ اَلسَّیِّئَاتِ سے مراد گناہ ہیں اس کی نفی کرنا بخاری شریف کی اس روایت کے بھی خلاف ہے۔

حدیث صحیحین کے خلاف تفسیر

اسی طرح ص ۲۶۶ پر جو یہ لکھا ہے کہ ”رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اتہام کے ساتھ ایذا نہ دیا کرو اور قول کذب نہ کرو بلکہ سدید قول اور صادق کہا کرو جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام کو ان کی قوم نے ایذا بوجہ اتہام زنا دیا تھا“ یہ بھی حدیث صحیحین کے خلاف ہے، صحیحین کے مضمون کا خلاصہ علامہ عثمانیؒ نے اس طرح تحریر فرمایا ہے کہ ”حضرت موسیٰ علیہ السلام حیاء کی وجہ سے (ابناء زمانہ کے دستور کے خلاف) چھپ کر غسل کرتے تھے لوگوں نے کہا کہ ان کے بدن میں کچھ عیب ہے برص کا داغ یا خصیہ پھولا ہوا، ایک روز حضرت موسیٰ علیہ السلام اکیلے نہانے لگے، کپڑے اتار کر ایک پتھر پر رکھ دیئے، وہ پتھر کپڑے لے کر بھاگا، حضرت موسیٰ علیہ السلام عصا لے کر اس کے پیچھے دوڑے جہاں سب لوگ دیکھتے تھے پتھر کھڑا ہو گیا، سب نے برہنہ دیکھ کر معلوم کر لیا کہ بے عیب ہیں“ (فوائد القرآن ص ۵۵۳)

بخاری شریف ص ۴۸۳ ج ۱ اور ص ۷۰۸ ج ۲ پر اس قصہ کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد فَذٰلِکَ قَوْلُہٗ یٰۤاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَکُوْنُوْا کَالَّذِیْنَ اٰذَوْا مُوْسٰی

فَبَرَّاَهُ اللّٰهُ مِمَّا قَالُوْا وَ كَانَ عِنْدَ اللّٰهِ وَجِيْهًا نص ہے اس پر کہ اس آیت کی تفسیر یہ قصہ ضرور ہے، مگر اس کو بالکل ترک کر دینا اور دوسرا قصہ تہمت زنا کا بیان کرنا اس سے تو خوارق عادات کے منکرین کی پاسداری اور رعایت معلوم ہوتی ہے جو بالکل درست نہیں ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کا پتھر کے پیچھے برہنہ چلے جانا شاید اس لئے ہو کہ ان کے خیال میں یہ نہ ہو کہ پتھر مجمع میں لے جا کر کھڑا کر دے گا، واللہ اعلم۔

حدیث میں حضرت عزرائیل علیہ السلام کے نام کا ذکر

اور ص ۱۳۳ پر لکھا ہے کہ ''عزرائیل علیہ السلام کا نام نہ قرآن میں ہے نہ حدیث میں'' حالانکہ مفسر ابن کثیر نے لکھا ہے: وَقَدْ تُسَمّٰى فِيْ بَعْضِ الْاٰثَارِ بِعِزْرَائِيْلَ وَهُوَ الْمَشْهُوْرُ (ص ۴۵۸ ج ۳)

غرضیکہ بلغۃ الحیران میں ایسے لطائف اور غرائب اور غیر معروف وغیر مشہور اور اقوال شاذہ اور تفردات کی کثرت ہے، یہ چند مقامات بلغۃ الحیران کے نمونہ کے طور پر استطراداً وضمناً ناظرین کرام کی خدمت میں پیش ہیں۔

جس طرح ان مقامات میں صاحب بلغہ نے جمہور مفسرین کی رائے کا خلاف کیا ہے اسی طرح بِبَعْضِهَا کی ضمیر کے نفس کی طرف راجع کرنے میں بھی تمام مفسرین کا خلاف کیا ہے، مگر اس پر اس کے سوا کوئی دلیل قائم نہیں کی گئی کہ چالیس سال کی مدت تک نعش کا بے گور و کفن پڑا رہنا اور متعفن نہ ہونا بعید از عقل و قیاس ہے، اس کا جواب اوپر مفصل گزر چکا ہے۔

اسی تفصیل بالا سے اس قول کا جواب بھی ہو جاتا ہے جس کو مؤلف نے اپنے شیخ سے عربی میں نقل کیا ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ ''شیخ نے فرمایا کہ بِبَعْضِهَا میں ضمیر نفس کی طرف بھی راجع ہے اور معنی اس کے یہ ہیں کہ نفس مقتول کو اس کے کسی حصہ ہاتھ وغیرہ سے مارو'' اصل عبارت مؤلف کی یہ ہے: قَالَ الشَّيْخُ اِنَّ الضَّمِيْرَ فِيْ بَعْضِهَا

رَاجِعٌ اِلَی النَّفْسِ اَیْضًا وَمَعْنَاهُ اِضْرِبُوْا النَّفْسَ الْقَتِیْلَةَ بِبَعْضِ نَفْسِهَا کَالْیَدِ وَنَحْوِهَا وَاللّٰهُ اَعْلَمُ (جواہر القرآن ص ۴۳) (شیخ نے کہا ہے کہ بَعْضِهَا میں ضمیر نفس کی طرف بھی راجع ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مقتول کا ہاتھ وغیرہ مقتول کے بدن سے لگا دو)

لیکن رَاجِعٌ اِلَی النَّفْسِ اَیْضاً کا مطلب سمجھ میں نہیں آیا کہ کیا ہے کیونکہ بقول مؤلف، مؤلف کے شیخ کے نزدیک تو قتل نفس کے واقعہ کا کوئی تعلق ذبح بقرہ کے قصہ سے نہیں ہے اس لئے ان کے نزدیک بِبَعْضِهَا کی ضمیر کا صرف نفس کی طرف ہی راجع ہونا متعین ہے جیسا کہ بلغۃ الحیران کے دیکھنے سے واضح ہے، پھر مؤلف ان کی طرف رَاجِعٌ اِلَی النَّفْسِ اَیْضاً (نفس کی طرف بھی راجع ہے) کو کیسے منسوب کر رہے ہیں، اس سے تو بِبَعْضِهَا کی ضمیر کا نفس اور غیر نفس (بقرہ) کی طرف راجع ہونا ثابت ہوتا ہے حالانکہ یہ چیز شیخ مؤلف کے مقصود کے خلاف ہے، اس لئے کہ بقرہ کی طرف اس ضمیر کے راجع ہونے سے اس قصہ کا تعلق ذبح بقرہ کے واقعہ سے ثابت ہو جاتا ہے جس کی تغلیط بلغۃ الحیران میں بڑی صراحت کے ساتھ کی گئی ہے، ہاں اگر اِنَّ الضَّمِیْرَ فِیْ بَعْضِهَا رَاجِعٌ اِلَی النَّفْسِ اَیْضاً کی بجائے عبارت یوں ہوتی اِنَّ الضَّمِیْرَ فِیْ بِبَعْضِهَا اَیْضاً رَاجِعٌ اِلَی النَّفْسِ (بِبَعْضِهَا کی ضمیر بھی نفس کی طرف راجع ہے) تو البتہ یہ عبارت شیخ مؤلف کے مقصود کے موافق ہوتی اور اس صورت میں اس عبارت کا مطلب یہ ہوتا کہ اِضْرِبُوْهُ کی ضمیر منصوب مذکر جس طرح نفس کی طرف راجع ہے بِبَعْضِهَا کی ضمیر مجرور ھا مؤنث بھی نفس کی طرف راجع ہے۔ واللہ اعلم

مقام ثانی در تحقیق تحویل قبلہ

کعبۃ اللہ کے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے مطابق قبلہ ہونے سے انکار مفسرین اہل سنت کے اجماع کے خلاف ہے

قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ الأية (پ۲) (ہم آپ کے منہ کا بار بار آسمان کی طرف اٹھنا دیکھ رہے ہیں) کے تحت ص ۲۷ پر پہلے تو مؤلف تفسیر اس آیت کا وہی مطلب لکھتے ہیں جس کو تمام مفسرین نے لکھا ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش تھی کہ کعبہ کو آپ کا قبلہ بنا دیا جاوے اس لئے آپ وحی کی آمد کی توقع پر بار بار آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھتے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم آپ کی بے چینی اور انتظار کو دیکھ رہے ہیں، مگر بعض حکمتوں کے تحت اب تک آپ کو تحویل قبلہ کا حکم نہیں دیا" اس مطلب کو لکھ کر پھر مؤلف تفسیر لکھتے ہیں کہ: آیت کا مذکورہ بالا مطلب اس روایت کی بناء پر ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وحی کی آمد کے منتظر رہتے تھے اور بوجہ اشتیاق بار بار آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھتے تھے۔

لیکن حضرت شیخ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ لفظ تَقَلُّبْ باب تفعل سے ہے جس کا خاصہ تکلف ہے، صراح میں ہے تَقَلُّبُ الشَّيْءِ ظَهْرُ الْبَطْنِ كَالْحَيَّةِ تَتَقَلَّبُ فِي الرَّمْضَاءِ یعنی سخت گرمی میں سانپ کے تکلیف کے ساتھ چلنے پر تقلب کا لفظ بولتے ہیں، تو آیت

کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ تکلیف اور ناگواری کے ساتھ آپ کے بار بار آسمان کی طرف دیکھنے کو کہ کہیں تحویل قبلہ کا حکم نہ آ جائے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش یہ تھی کہ ابھی تحویل قبلہ نہ ہو اور بیت المقدس ہی قبلہ رہے تا کہ اس معاملہ میں یہودیوں سے موافقت رہے اور شاید وہ اسی وجہ سے ایمان قبول کرلیں (جواہر القرآن ص ۶۲)

آیت بالا کا یہ مفہوم جس کو مؤلف نے اپنے شیخ سے منسوب کیا ہے تمام مفسرین کے بیان کردہ پہلے مطلب کو رد کرنے کیلئے لکھا ہے جیسا کہ حرف استدراک ''لیکن'' سے اس کو شروع کرنے اور جس روایت پر پہلے مطلب کی بناء تھی اس کو روایت بالمعنی کہہ کر رد کرنے سے ظاہر ہے جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

احادیث کے خلاف آیت کا مفہوم

حالانکہ خود یہ مفہوم چونکہ تمام تفاسیر کے خلاف ہونے کے ساتھ احادیث کے بھی خلاف ہے اس لئے قابل رد ہے، بخاری شریف میں حضرت براء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس سلسلہ میں جو حدیث مروی ہے اس کے بعض الفاظ یہ ہیں وَكَانَ يُعْجِبُهُ اَنْ تَكُوْنَ قِبْلَتُهُ قِبَلَ الْبَيْتِ (بخاری شریف ص ۱۰ ج ۱) (اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم پسند فرماتے تھے کہ آپ کا قبلہ بیت اللہ ہو) حاصل پوری حدیث کا یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی طرف ۱۶، ۱۷ مہینے نماز پڑھی مگر اس حالت میں بھی خواہش آپ کی یہی رہی کہ بیت اللہ ہی کو آپ کا قبلہ بنا دیا جاوے۔

اسی طرح طبری وغیرہ نے بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ہجرت مدینہ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بیت المقدس کی طرف استقبال کا حکم ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سترہ مہینے بیت المقدس کی طرف نماز پڑھی مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت یہ تھی وَكَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحِبُّ اَنْ يَّسْتَقْبِلَ قِبْلَةَ اِبْرَاهِيْمَ فَكَانَ يَدْعُوْ وَيَنْظُرُ اِلَى السَّمَاءِ فَنَزَلَتْ (وفاء الوفاء ص ۳۶۵ ج ۱، فتح الملہم

ص ۱۱۹ ج ۲) (قبلہ ابراہیمی (بیت اللہ) کی طرف استقبال کی خواہش آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو رہتی تھی اور اس کیلئے دعا فرماتے تھے اور (وحی کی انتظار میں) آسمان کی طرف دیکھتے تھے تو (یہ آیت) نازل ہوئی)

اس موقع پر تفسیر ابن کثیر کے الفاظ یہ ہیں: وَکَانَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یُحِبُّ قِبْلَۃَ اِبْرَاھِیْمَ فَکَانَ یَدْعُوااللّٰہَ وَ یَنْظُرُاِلَی السَّمَاءِ فَاَنْزَلَ اللّٰہُ عَزَّ وَجَلَّ فَوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ شَطْرَہٗ (تفسیر ابن کثیر ص ۳۲۹ ج ۱) (اور قبلہ ابراہیمی (بیت اللہ) کی محبت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تھی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم دعا فرماتے تھے اور آسمان کی طرف دیکھتے تھے اس پر اللہ تعالیٰ نے فَوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ شَطْرَہٗ کو نازل فرمایا)

علامہ ابن کثیرؒ نے ایک روایت اس طرح نقل کی ہے: عَنِ الْبَرَاءِؓ قَالَ کَانَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یُصَلِّیْ نَحْوَ بَیْتِ الْمُقَدَّسِ وَیُکْثِرُالنَّظْرَ اِلَی السَّمَاءِ یَنْتَظِرُ اَمْرَ اللّٰہِ فَاَنْزَلَ اللّٰہُ قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْھِکَ فِی السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّیَنَّکَ قِبْلَۃً تَرْضٰھَا فَوَلِّ وَجْھَکَ شَطْرَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (ابن کثیر ص ۳۲۹ ج ۱) (حضرت براءؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس کی طرف نماز پڑھا کرتے تھے اور بکثرت آسمان کی طرف نظر اٹھا کر اللہ تعالیٰ کے حکم کا انتظار کیا کرتے تھے اس پر اللہ تعالیٰ نے قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْھِکَ فِی السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّیَنَّکَ قِبْلَۃً تَرْضٰھَا فَوَلِّ وَجْھَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ کو نازل فرمایا) آگے فرماتے ہیں وَقَدْ جَاءَ فِیْ ھٰذَا الْبَابِ اَحَادِیْثُ کَثِیْرَۃٌ (ص ۳۲۹ ج ۱) (اس بارہ میں بہت سی حدیثیں آئی ہیں)

تفسیر مدارک میں بھی اس آیت کے تحت میں ہے: وَکَانَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَتَوَقَّعُ مِنْ رَّبِّہٖ اَنْ یُّحَوِّلَہٗ اِلَی الْکَعْبَۃِ مُوَافَقَۃً لِاِبْرَاھِیْمَ وَمُخَالَفَۃً لِلْیَھُوْدِ (ص ۸۱ ج ۱) (اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے رب سے توقع تھی کہ وہ ان کو ابراہیم علیہ السلام کی موافقت اور یہود کی مخالفت میں کعبہ کی طرف پھیر دیں گے)

اور تفسیر خازن میں ہے: وَكَانَ يُحِبُّ اَنْ يُّتَوَجَّهَ اِلَى الْكَعْبَةِ لِاَ نَّهَا قِبْلَةُ اَبِيْهِ اِبْـرَاهِيْـمَ (ص ۱۲۰) (کعبہ کی طرف توجہ کرنا آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو پسند تھا اس لئے کہ وہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے باپ ابراہیم علیہ السلام کا قبلہ تھا)

بہر حال تمام مفسرین اور محدثین کا جس طرح اس امر پر اتفاق ہے کہ تحویل قبلہ کے حکم سے پہلے ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش یہ تھی کہ بیت اللہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قبلہ بنا دیا جاوے اسی طرح ان سب حضرات کا اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ آیت زیر بحث کا مطلب یہی ہے کہ تحویل قبلہ کے انتظار میں ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم بار بار آسمان کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھتے تھے اور اس سلسلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کی آمد کی توقع اور امید تھی۔ اس جگہ ہم احادیث اور تفاسیر کے اسی قدر حوالہ جات پر اکتفاء کرتے ہیں کیونکہ آیت کا یہ مطلب متفق علیہ ہے اس کے اثبات کیلئے زیادہ تطویل کی حاجت نہیں ہے، اب صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور تمام مفسرین اور محدثین رحمہم اللہ کے بیان کردہ مطلب کے خلاف آیت کا ایک ایسا نیا مطلب بیان کرنا جس کی تائید میں کوئی حدیث پیش نہیں کی جا سکتی بالکل غلط ہے۔

مؤلف تفسیر کی دلیل کا جائزہ

اور مؤلف تفسیر کا یہ کہنا کہ ”آپ کی یہ خواہش کہ ابھی تحویل قبلہ نہ ہو اس وجہ سے تھی کہ قبلہ میں موافقت کی وجہ سے ہی شاید یہودی ایمان قبول کر لیں“ تو اس کو خود مؤلف کا اپنا وہ بیان رد کرتا ہے جو انہوں نے آیت ھذا کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ”اہل کتاب میں سے جنہوں نے ایمان لانا تھا وہ لا چکے تھے اور جو باقی تھے ان کے ایمان سے آپ مایوس تھے جیسا کہ اَفَتَطْمَعُوْنَ اَنْ يُّؤْمِنُوْا لَكُمْ الآية اور وَلَنْ تَرْضٰى عَنْكَ الْيَهُوْدُ وَلَا النَّصَارٰى الآية (کیا اب بھی تم توقع رکھتے ہو کہ یہ تمہارے کہنے سے ایمان لے آویں گے، اور کبھی خوش نہ ہوں گے آپ سے یہ یہود اور نہ یہ نصاریٰ) سے واضح ہے“

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اہل کتاب کے ایمان لانے سے مایوس ہو چکے تھے اور مؤلف کے نزدیک یہ مایوسی مذکورہ دونوں آیات سے واضح ہے تو اب یہودیوں کے ایمان قبول کرنے کی توقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خواہش کیونکر ہوسکتی تھی کہ ابھی تحویل قبلہ نہ ہو؟ اور ان کے شیخ کے بیان کردہ مطلب کے صحیح ہونے کیلئے اس خواہش کو دلیل کے طور پر کیسے پیش کیا جاسکتا ہے؟ کیا ان آیات کے مضمون پر مطلع ہو جانے اور اہل کتاب کے ایمان سے مایوس ہوچکنے کے بعد بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خواہش باقی رہی؟ مایوسی کے بعد پھر مؤلف کے اس لکھنے کا کہ ''شاید وہ اسی وجہ سے ایمان قبول کرلیں'' مفہوم سمجھ میں نہیں آتا، آخر کیا ہوگا؟

ان دونوں آیتوں کے واضح مطلب سے صرف نظر کر کے اپنے شیخ کے بیان کردہ مفہوم کی تائید میں وَلَئِنْ اَتَیْتَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ بِکُلِّ اٰیَۃٍ مَّا تَبِعُوْا قِبْلَتَکَ (اور اگر آپ اہل کتاب کے سامنے تمام دلیلیں پیش کردیں جب بھی یہ آپ کے قبلہ کو قبول نہ کریں) اور وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَھْوَاءَھُمْ مِّنْ بَعْدِ مَاجَآءَکَ مِنَ الْعِلْمِ (اور اگر آپ ان کے نفسانی خیالات کو اختیار کرلیں آپ کے پاس علم آنے کے پیچھے) کو قرینہ کے طور پر پیش کرنا بھی کسی طرح صحیح نہیں ہے کیونکہ جب اَفَتَطْمَعُوْنَ اَنْ یُّؤْمِنُوْا لَکُمْ الآیۃ (کیا اب بھی تم توقع رکھتے ہو کہ تمہارے کہنے سے ایمان لے آویں گے) اور وَلَنْ تَرْضٰی عَنْکَ الْیَھُوْدُ وَلَا النَّصٰرٰی الآیۃ (اور کبھی خوش نہ ہوں گے آپ سے نہ یہ یہود نہ یہ نصاریٰ) سے واضح ہے کہ ان آیات کے نزول تک جن لوگوں نے ایمان قبول نہیں کیا ان کے ایمان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مایوس تھے، تو اب پورے قرآن مجید کی کسی آیت کے مفہوم سے اس امر پر کوئی قرینہ قائم نہیں کیا جاسکتا کہ ان دونوں آیات کے بعد بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان لوگوں کے ایمان لانے کی توقع تھی اور اس لئے یہ خواہش تھی کہ ابھی تحویل قبلہ نہ ہو اس لئے کہ اس صورت میں کلام الٰہی کی مراد اور

مفہوم میں مخالفت اور تعارض لازم آتا ہے جو کہ عقلاً ونقلاً محال ہے۔

قبلہ میں یہود کی موافقت سے ان کے ایمان لانے کی توقع ہونے کے مفروضہ پر آیت ھٰذا کا یہ مفہوم تمام مفسرین، محدثین، صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے خلاف بیان کرتے ہوئے اس بات سے بالکل صرف نظر کرلیا گیا کہ قبلہ میں یہود کی موافقت ان میں سے بعض کیلئے ایمان لانے سے مانع بھی ہوسکتی تھی، کیونکہ ان کی کتابوں میں صاف لکھا ہے کہ ''نبی آخرالزمان کا قبلہ بالآخر قبلۂ ابراہیمی بیت اللہ ہوگا'' تو ان کو یہ خیال ایمان لانے سے مانع ہوسکتا تھا کہ ہماری کتابوں میں جو علامت نبی آخرالزمان کی لکھی ہوئی ہے وہ آپ میں موجود نہیں، ادھر مشرکین بھی کہا کرتے تھے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) دعویٰ تو کرتے ہیں ملت ابراہیمی کے اتباع کا مگر قبلۂ ابراہیمی بیت اللہ سے روگردانی کرتے ہیں۔ یہودیوں اور مشرکین کے اس قسم کے اعتراضات کے رفع کرنے کی طرف تحویل قبلہ کی علت لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ (تاکہ تمہارے مقابلہ میں لوگوں کو گفتگو نہ رہے) میں اشارہ کیا گیا ہے۔

ایسے حالات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خواہش کیسے ہوسکتی تھی کہ ابھی تحویل قبلہ نہ ہو خصوصاً جبکہ یہود یہ بھی کہا کرتے تھے کہ یہ نبی ہمارے دین کی مخالفت کرتے ہیں پھر ہمارے قبلہ کی موافقت کیوں کرتے ہیں؟ اس سے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دلگیر ہوکر قبلۂ ابراہیمی (بیت اللہ) کی طرف استقبال کی تمنا کرنا عین مقتضائے مصلحت اور اشاعت اسلام کا سبب تھا، ویسے بھی خانہ کعبہ سب قبلوں سے افضل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالات کے مناسب ہونے کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اصلی قبلہ تھا اور بیت المقدس کی طرف استقبال بوجہ بعض مصالح عارضی طور پر کرایا گیا تھا اس لئے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خانہ کعبہ ہی کی طرف استقبال کی خواہش کرنا مقتضائے طبیعت اور مناسب تھا۔

تحویل قبلہ کی حکمت

حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحبؒ تحریر فرماتے ہیں: چونکہ آپ کا اصلی قبلہ اور آپ کے کمالات کے مناسب خانہ کعبہ تھا اور سب قبلوں سے افضل اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کا بھی قبلہ وہی تھا، ادھر یہود طعن کرتے تھے کہ نبی شریعت میں ہمارے مخالف اور ملت ابراہیمی کے موافق ہوکر ہمارا قبلہ کیوں اختیار کرتے ہیں؟ ان وجوہ سے جس زمانہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس کی طرف نماز پڑھتے تھے تو دل یہی چاہتا تھا کہ کعبہ کی طرف منہ کرنے کا حکم آ جائے اور اس شوق میں آسمان کی طرف منہ اٹھا کر ہر طرف کو دیکھتے کہ شاید فرشتہ حکم لاتا ہو، اس پر یہ آیت اتری اور استقبال کعبہ کا حکم آ گیا (فوائد القرآن ص ۲۸)

بہرحال تحویل قبلہ کا حکم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے موافق تھا اور امور مذکورہ پر نظر کرنے سے یہ بھی معلوم ہو گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تحویل قبلہ کی خواہش کیوں تھی، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کتب سابقہ میں جو نبی آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی علامت ان کا اصلی قبلہ بیت اللہ ہونا لکھا ہوا تھا جب اس کے ظہور کا وقت قریب آیا تو اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نورانی قلب میں اسی کے موافق خواہش پیدا کر دی، اس خواہش پر تحویل قبلہ کا حکم آ گیا جس سے مخالفین کا الزام رفع ہو گیا لِئَلَّا یَكُوْنَ الخ میں اسی کا بیان ہے۔

آیت کے مفہوم سمجھنے میں غلطی

اسی طرح آیت وَلَئِنْ اَتَیْتَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ الآیة کے مفہوم سمجھنے میں مؤلف کو غلطی ہوئی ہے اور غلط مفہوم لے کر آیت کو اپنے شیخ کے بیان کردہ مفہوم کی تائید میں بطور قرینہ کے پیش کر دیا ہے، چنانچہ آیت کے پہلے جزء وَلَئِنْ اَتَیْتَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ اٰیَةٍ مَّا تَبِعُوْا قِبْلَتَكَ کا صحیح مفہوم تو یہ ہے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم)

تحویل قبلہ کے متعلق اہل کتاب کے سامنے چاہے جتنے بھی دلائل بیان فرمائیں گے مگر وہ آپ کے قبلہ کا اتباع نہیں کریں گے، آپ ان سے مایوس ہو جائیں اور یہ بھی ناممکن ہے کہ آپ ان کے قبلہ کو دوبارہ قبول فرمالیں، آپ سے ان لوگوں کو اس قسم کی کوئی امید نہیں رکھنی چاہئے۔ آیت کا یہ مفہوم جو مؤلف نے سمجھا کہ ''آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہود کو دین کی طرف مائل کرنے اور ان کے قلوب کی تالیف کیلئے ان سے کسی قدر ظاہری موافقت (مثلاً اتحاد قبلہ) قائم رکھنے کے متمنی تھے'' (جواہر القرآن ص ۷۳) صحیح نہیں ہے کیونکہ اس آیت کا مطلب مقصود مؤلف کے برخلاف یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر قسم کے دلائل دے کر یہود سے اپنے قبلہ کی اتباع کرانے کے متمنی تھے اس لئے اس ارشاد سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی طرف سے مطمئن اور بے فکر کر دیا گیا کہ آپ کے قبلہ کا اتباع نہیں کریں گے۔

تفسیر مدارک میں ہے (بِكُلِّ اٰيَةٍ) بُرْهَانٍ قَاطِعٍ اِنَّ التَّوَجُّهَ اِلَى الْكَعْبَةِ هُوَ الْحَقُّ (مَا تَبِعُوْا قِبْلَتَكَ) لِاَنَّ تَرْكَهُمْ اِتِّبَاعَكَ لَيْسَ عَنْ شُبْهَةٍ تُزِيْلُهَا بِاِيْرَادِ الْحُجَّةِ اِنَّمَا هُوَ عَنْ مُكَابَرَةٍ وَعِنَادٍ مَعَ عِلْمِهِمْ بِمَافِيْ كُتُبِهِمْ مِّنْ نَّعْتِكَ اَنَّكَ عَلَى الْحَقِّ (ص ۸۱ ج ۱)

(بکل اٰیۃ کا مطلب یہ ہے کہ اگر آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) اس پر مضبوط دلیل پیش کر دیں کہ کعبہ کی طرف توجہ کرنا ہی حق ہے (پھر بھی) وہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے قبلہ کو قبول نہ کریں گے اس لئے کہ ان کا آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی اتباع کو چھوڑنا کسی شبہ کی وجہ سے نہیں ہے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) اس کو دلیل کے ذریعہ دور کر دیں گے یہ تو مکابرہ اور عناد کی وجہ سے ہے ان کے جانتے ہوئے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی اس تعریف کو جو ان کی کتابوں میں ہے کہ آپ حق پر ہیں)

(وَمَا اَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ) حَسْمٌ لِاَطْمَاعِهِمْ اِذْ كَانُوْا اضْطَرَبُوْا فِيْ ذٰلِكَ وَقَالُوْا لَوْ ثَبَتَ عَلٰى قِبْلَتِنَا لَكُنَّا نَرْجُوْا اَنْ يَّكُوْنَ صَاحِبُنَا الَّذِيْ نَنْتَظِرُهٗ وَ طَمَعُوْا فِيْ

رُجُوْعِهٖ اِلٰی قِبْلَتِهِمْ (مدارک ص۸۲ ج۱) ((یہ ارشاد) ان کی آرزوؤں کو ختم کرنے کیلئے تھا کیونکہ اس بارہ میں وہ پریشان تھے اور کہا کرتے تھے اگر یہ ہمارے قبلہ پر قائم رہتے تو ہم امید رکھتے کہ ہمارے یہ وہی ساتھی ہیں جن کا ہم انتظار کرتے تھے اور طمع کرتے تھے اپنے قبلہ کی طرف آپ کے واپس ہونے کی)

تفسیر جلالین میں ہے (بِكُلِّ اٰيَةٍ) عَلٰى صِدْقِكَ فِیْ اَمْرِ الْقِبْلَةِ (وَمَا اَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ) قَطْعٌ لِطَمْعِهٖ فِیْ اِسْلَامِهِمْ وَ طَمْعِهِمْ فِیْ عَوْدِهٖ اِلَيْهَا (جلالین ص۲۱) (تمام دلیلیں قبلہ کے بارہ میں آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے صدق پر...... آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو مایوس کرنا ہے ان کے اسلام لانے سے اور ان کو مایوس کرنا ہے ان کے قبلہ کی طرف آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے واپس ہونے سے)

آیت کا حاصل یہ ہوا کہ تحویل قبلہ کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم اتحاد قبلہ کے اس صورت سے متمنی تھے کہ اہل کتاب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قبلہ کا اتباع کرلیں اور اس سلسلہ میں ہر قسم کے دلائل دینے کی فکر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم رہتے تھے، اس پر اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے اتباع نہ کرنے کی خبر دے کر آپ کو مطمئن اور بے فکر فرمادیا لیکن آیت میں تحویل قبلہ سے قبل اس صورت سے اتحاد قبلہ کی اس خواہش پر کچھ دلالت نہیں کہ بیت المقدس ہی قبلہ رہے اور ابھی تحویل قبلہ نہ ہو، اب اس آیت کو جس کے مضمون کا تعلق تحویل قبلہ کے بعد کی حالت سے ہے اس کو تحویل قبلہ سے قبل کی اس خواہش پر (بالفرض اگر آپ کی یہ خواہش ہوتی بھی) کیسے قرینہ بنایا جاسکتا ہے کہ ابھی تحویل قبلہ نہ ہو جیسا کہ مؤلف تفسیر نے کیا ہے؟ آیت کا یہ مطلب بیان کرنا مقصود کلام کو بدلنے کے مترادف ہے۔

آیت کا دوسرا جزء اور مؤلف تفسیر کا ذہول

اب آیت کے دوسرے جزء کے متعلق گذارش ہے جس کو اپنے شیخ کے مفہوم کیلئے قرینہ کے طور پر مؤلف نے پیش کیا ہے، وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآءَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ مَا

جَآءَ کَ مِنَ الْعِلْمِ کے متعلق مؤلف نے جو یہ تحریر کیا ہے کہ ''اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات پر زجر فرمایا ہے کہ یہ لوگ اس قدر حاسد اور ضدی ہیں کہ کبھی آپ کا اتباع نہ کریں گے اس لئے آپ ایسے لوگوں کا اس قدر کیوں خیال فرماتے ہیں'' اس مقام پر مؤلف تفسیر کو ذہول ہوا ہے کہ آیت کی ترتیب میں تقدیم وتاخیر کردی آیت کا یہ جزء وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآئَهُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَآءَ کَ مِنَ الْعِلْمِ آیت کے دوسرے جزء وَلَئِنْ اَتَيْتَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ الآیۃ کے بعد میں ہے، مگر مؤلف نے اس کو پہلے ذکر کردیا اور شاید اسی وجہ سے ان کو آیت کے دونوں جزءوں کا آپس میں ارتباط اور تعلق ملحوظ نہیں رہ سکا ورنہ آیت کے پہلے جزو لَئِنْ اَتَيْتَ الَّذِيْنَ الآیۃ کا خلاصہ اور مطلب تو یہ ہے کہ یہود تو حسد وضد کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قبلہ کا اتباع نہیں کرتے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہدایت پر ہونے کی وجہ سے ان کے قبلہ کا اتباع نہیں کرسکتے اس لئے آپ ان کی فکر نہ فرماویں۔

اور آیت کے دوسرے جزء وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآئَهُمْ کا حاصل یہ ہے کہ جب تحویل قبلہ کا حق ہونا بذریعہ وحی معلوم ہو چکا پھر بھی بطور فرض محال اگر یہود کے قبلہ کا اتباع کیا جاوے تو یہ بہت ہی بے موقع بات ہوگی، ایسی بے موقع بات کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے توقع نہیں کی جاسکتی، پھر یہ اہل کتاب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے قبلہ کے اتباع کی کیوں طمع رکھتے ہیں، تو آیت کے اس جزء میں یہود کی طمع کو قطع کیا گیا ہے، اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس خواہش پر کوئی قرینہ نہیں کہ ابھی تحویل قبلہ نہ ہو اور یہود کے ساتھ موافقت رہے جیسا کہ مؤلف تفسیر نے اس جگہ سمجھا ہے اور اسی لئے تحویل قبلہ کے نہ ہونے کی خواہش پر انہوں نے اس کو قرینہ بنایا ہے۔ اگر وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآئَهُمْ الآیۃ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس خواہش کو خواہ مخواہ ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی تو پھر فَاِنْ فَعَلْتَ فَاِنَّکَ اِذًا مِّنَ الظّٰلِمِیْنَ اور لَئِنْ اَشْرَکْتَ لَيَحْبَطَنَّ

عَمَلُکَ الاٰیۃ (پس اگر ایسا کیا تو تم اس حالت میں حق ضائع کرنے والوں میں سے ہو جاؤ گے، اگر تو شرک کرے گا تو تیرا کیا کرایا کام غارت ہو جاوے گا) سے کیا کوئی صاحب یہ ثابت کرنے کی کوشش میں بھی حق بجانب ہوں گے کہ نعوذ باللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شرک کی خواہش تھی؟ درحقیقت یہ سمجھ لینا ہی غلط ہے کہ کسی چیز سے منع کرنا اس کے ارتکاب کی خواہش کی دلیل ہے، علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں ''کسی چیز سے منع کرنا اس کی دلیل نہیں کہ جس کو منع کیا جا رہا ہے وہ اس ممنوع چیز کا ارتکاب کرنا چاہتا تھا'' (فوائد القرآن ص ۱۴۹)

اب جبکہ مؤلف تفسیر کے بیان کردہ دونوں قرینوں کا حال معلوم ہو چکا کہ ان سے اس نئے مفہوم بیان کردہ شیخ مؤلف کو کچھ فائدہ نہیں پہنچتا تو اب اس مفہوم کی بنیاد صرف باب تفعل کے خاصہ تکلف پر رہ گئی، اس کے متعلق اول تو یہ عرض ہے کہ آیت قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِکَ الخ کا جب پہلا مطلب روایت حدیث کی بناء پر کتب تفاسیر میں بیان کیا گیا ہے نیز اس کی تائید اَفَتَطْمَعُوْنَ اَنْ یُّؤْمِنُوْا لَکُمْ الاٰیۃ اور وَلَنْ تَرْضٰی عَنْکَ الْیَهُوْدُ الاٰیۃ آیات قرآنیہ سے بھی مؤلف کے نزدیک ہو رہی ہے تو اب صرف باب تفعل کے خاصہ تکلف کی بناء پر آیت ہذا کا ایسا مفہوم پیدا کر لینا جو تمام احادیث کے خلاف ہو اور اس مفہوم کی تائید کسی روایت حدیث وتفسیر سے نہ ہوتی ہو محض تکلف ہے۔

باب تفعل کیلئے خاصہ تکلف لازم نہیں

پھر یہ خاصہ باب تفعل کیلئے لازم بھی تو نہیں کہ ہر جگہ اس خاصہ کا پایا جانا ضروری ہو اور صراح کے '' تَقَلُّبُ الشَّیْءِ ظَهْرُ الْبَطْنِ کَالْحَیَّۃِ تَتَقَلَّبُ فِی الرَّمْضَاءِ'' لکھنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جس جگہ بھی تقلب آئے گا اسی جگہ اس میں لازماً تکلف کا خاصہ پایا جاوے گا کیونکہ ''تَقَلُّبُ الشَّیْءِ ظَهْرُ الْبَطْنِ'' کے بعد ''کَالْحَیَّۃِ تَتَقَلَّبُ فِی الرَّمْضَاءِ'' (صراح ص ۵۰) لکھنے سے صاحب صراح کا مقصد صرف یہ ہے کہ

تقلب کے معنیٰ ظَھْرُ الْبَطَنِ کی وضاحت مثال کے ذریعہ ہو جاوے، مگر ان کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ جس طرح اس مثال میں سانپ کا تقلب زمین کی سخت گرمی کے باعث تکلیف اور ناگواری کے ساتھ ہوتا ہے یہ تکلیف اور ناگواری ''تقلب'' کے مفہوم میں داخل ہے جس سے یہ لازم آوے کہ جس جگہ بھی تقلب پایا جاوے گا وہ تکلیف اور ناگواری کے ساتھ ہی ہوگا، اس لئے کہ قاموس اور منتخب اللغات میں تقلب کے معنیٰ اپنی مشیت اور خواہش سے تصرف کرنے کے بھی لکھے ہیں تَقَلَّبَ فِی الْاُمُوْرِ تَصَرَّفَ فِیْهَا کَیْفَ شَاءَ (قاموس ص ۵۷ ج ۱) تقلب بسیار گردیدن تصرف در کارہا کردن بخواہش خود (منتخب اللغات برحاشیہ غیاث اللغات ص ۸۶)

جب معلوم ہو گیا کہ صاحب صراح کی مراد اس مثال سے نفس تقلب میں تشبیہ دینا ہے نہ کہ تقلب کے سبب میں تو اب تو صراح کی اس مثال سے تکلف کے خاصہ پر استدلال کرنا صحیح بھی نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اس مثال میں سانپ کے تکلیف کے ساتھ چلنے پر فِی الرَّمْضَاءِ نے دلالت کی ہے بدوں فِی الرَّمْضَاءِ کی قید کے تَتَقَلَّبُ میں تکلیف و ناگواری کا خاصہ پایا جانا اس مثال سے معلوم نہیں ہوتا۔ اور اگر اس مثال میں تکلف کا مفہوم ملحوظ بھی ہو تو بھی یہ مثال اس امر کی دلیل تو ہو سکتی ہے کہ تکلف کا خاصہ بھی اس میں کسی جگہ پایا جاتا ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہر جگہ اس میں تکلف کا خاصہ مراد لینا ضروری اور لازمی ہے چاہے حدیث و روایات کے دلائل اس کے خلاف ہی موجود ہوں۔ جب اس آیت کا مطلب روایات حدیث کی بناء پر ثابت ہو چکا اور اس میں اس خاصۂ تکلف کا کہیں پتہ نہیں تو اب اس خاصہ تکلف کو ترک کرنا ضروری ہے۔

اگر باب تفعل کے اس خاصۂ تکلف کا مراد لینا ایسا ہی ضروری ہے تو پھر آیت وَتَوَکَّلْ عَلَی الْعَزِیْزِ الرَّحِیْمِ الَّذِیْ یَرٰىکَ حِیْنَ تَقُوْمُ وَ تَقَلُّبَکَ فِی السَّاجِدِیْنَ (اور آپ خدائے قادر رحیم پر توکل رکھئے جو آپ کو جس وقت کہ آپ کھڑے ہوتے

ہیں اور نمازیوں کے ساتھ آپ کی نشست و برخاست کو دیکھتا ہے) میں تَقَلُّبَکَ فِی السَّاجِدِیْنَ کے مطلب کو اس خاصہ تکلف کا لحاظ کرتے ہوئے مؤلف کس طرح بیان کریں گے؟ اور کیا وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس تقلب کو بھی ناگواری اور تکلیف ہی کے ساتھ ہونا تسلیم کریں گے۔

خاصہ تکلف کا مفہوم

یہ تمام گفتگو اس تقدیر پر ہے جبکہ خاصہ تکلف کے متعلق یہ تسلیم کرلیا جاوے کہ فعل کو ناگواری اور ناخوشی سے کرنا اس کا مفہوم ہے ورنہ درحقیقت باب تفعل کے خاصہ تکلف کا یہ مفہوم ہی نہیں ہے جیسا کہ مؤلف نے سمجھ لیا ہے بلکہ اس کا مفہوم فاعل کا اپنے مطلوب فعل کے حاصل کرنے یا اس کی طرف انتساب کرنے میں تعب اور مشقت برداشت کرنا اور باوجود عدم حصول کے اس کا اظہار اپنے اندر کرنا ہے۔

نوادر الاصول شرح فصول میں ہے: وتکلف در انتساب یا تحصیل مأخذ یعنی تعب در حصول آن برداشتن و بزور آن را در خود نمودن (ص ۱۰۰) (تکلف نسبت کرنے میں یا مأخذ کے حاصل کرنے میں یعنی اس کے حاصل کرنے میں مشقت برداشت کرنا اور اپنے اندر اس کو بزور ظاہر کرنا) اور حاشیہ شافیہ میں ہے قَوْلُهٗ لِلتَّکَلُّفِ یعنی تعب کشیدن در تحصیل فعلیکہ مطلوب فاعل بودہ باشد چوں تَشَجَّعَ زَیْدٌ وَتَحَلَّمَ یعنی تحصیل شجاعت وحلم نمود با تعب بسیار (ص ۱۶) (تکلف کے معنی ہیں اس فعل کے حاصل کرنے میں مشقت اٹھانا جو فاعل کو مطلوب ہو جیسے تَشَجَّعَ زَیْدٌ وَتَحَلَّمَ یعنی شجاعت اور حلم کو بہت مشقت سے حاصل کیا) شرح شافیہ میں ہے: وَلِلتَّکَلُّفِ وَمَعْنَاهُ اَنَّ الْفَاعِلَ یَتَعَانٰی ذٰلِکَ الْفِعْلَ لِیَحْصُلَ بِمُعَانَاتِهٖ کَتَشَجَّعَ اِذْ مَعْنَاهُ اِسْتَعْمَلَ الشُّجَاعَةَ وَکَلَّفَ نَفْسَهٗ اِیَّاهُ لِتَحْصُلَ (جاربردی ص ۲۹) (اور تکلف کے معنی یہ ہیں کہ فاعل مشقت برداشت کرتا ہے اس کے حاصل کرنے میں جیسا کہ تشجع اس لئے کہ اس کے معنی ہیں شجاعت

کا استعمال کیا اور اپنے نفس کو اس کیلئے کلفت میں ڈالا تا کہ وہ حاصل ہو جاوے)

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ تکلف میں مأخذ فعل، فاعل کا مطلوب اور مرغوب ہوتا ہے اسی لئے فاعل اس کے حاصل کرنے کیلئے تعب برداشت کرتا ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ اس خاصہ تکلف کی بناء پر فاعل کے مطلوب کو اس کے مقتضیٰ کے خلاف ناگواری اور ناخوشی کے ساتھ کرنا کیسے سمجھ لیا گیا؟ اور اگر تکلف کے دوسرے معنی کسی کام کے کرنے میں کوشش اور مبالغہ کرنا اس مقام پر لئے جاویں تو پھر آیت کا وہ مطلب جو جمہور مفسرین نے لکھا ہے بہت ہی واضح ہو جاتا ہے۔ اور یہ خاصۂ تکلف مطلب جمہور مفسرین کیلئے مؤید اور دلیل بن جاتا ہے جس کو خواہ مخواہ جمہور مفسرین کے بیان کردہ مطلب کے خلاف آیت کا نیا مفہوم پیدا کرنے کیلئے ذکر کیا گیا تھا۔

نوادر الاصول میں ہے: وگاہے مراد از تکلف جہد و مبالغہ در فعل باشد (ص ۱۰۱) (اور کبھی تکلف سے فعل میں کوشش اور مبالغہ کرنا مراد ہوتا ہے) اور تفسیر کبیر میں ہے:

وَاَمَّا قَوْلُهٗ تَخَلَّتْ فَالْمَعْنٰی وَخَلَتْ غَایَةَ الْخُلُوِّ حَتّٰی لَمْ یَبْقَ فِیْ بَاطِنِهَا شَیْءٌ کَاَنَّهَا تَکَلَّفَ اَقْصٰی جُهْدِهَا فِی الْخُلُوِّ کَمَا یُقَالُ تُکْرِمُ الْکَرِیْمَ وَ تُرْحِمُ الرَّحِیْمَ اِذَا بَلَغَا جُهْدَ هُمَا فِی الْکَرَمِ وَالرَّحْمَةِ وَ تَکَلَّفَ فَوْقَ مَا فِیْ طَبْعِهِمَا (کبیر ص ۵۱۰ ج ۸)

(تَخَلَّتْ کے معنی ہیں کہ اچھی طرح خالی ہو جاوے یہاں تک کہ اس کے باطن میں کچھ باقی نہ رہے، گویا کہ خالی کرنے میں انتہائی مشقت برداشت کی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے تُکْرِمُ الْکَرِیْمَ وَ تُرْحِمُ الرَّحِیْمَ جبکہ کرم اور رحمت میں پوری کوشش کریں اور اپنی طبیعت سے بڑھ کر اس میں تکلف کریں۔ اور اس کی دلیل باب تفعل کا خاصۂ تکرار بھی ہے کیونکہ ایک خاصہ باب تفعل کا تکرار فعل بھی ہے وَلِلْعَمَلِ بَعْدَ الْعَمَلِ فِیْ مُهْلَةٍ کَقَوْلِکَ تَجَرَّعَهٗ (مفصل للعلامۃ الزمخشری ص ۱۶۶) (اور مہلت کے ساتھ عمل کے بعد عمل کیلئے ہے)

علامہ ابن حاجبؒ شافیہ میں فرماتے ہیں: وَلِلْعَمَلِ الْمُتَکَرَّرِ فِیْ مُهْلَةٍ نَحْوُ

تَجَرَّعَهٗ (اور مکرر عمل کیلئے ہے مہلت کے ساتھ) اس کی شرح میں ہے: قَوْلُهٗ وَلِلْعَمَلِ الخ
اَیْ لِیَدُلَّ عَلٰی اَنَّ اَصْلَ الْفِعْلِ حَصَلَ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ نَحْوُ تَجَرَّعَهٗ شَرِبَهٗ جُرْعَةً بَعْدَ جُرْعَةٍ
(جار بردی ص ۳۰) (قول اس کا وَلِلْعَمَلِ الخ مطلب یہ ہے تاکہ اس پر دلالت کرے
کہ اصلی فعل حاصل ہوا ہے ایک دفعہ کے بعد دوسری دفعہ جیسے تَجَرَّعَهٗ کا مطلب یہ ہے
کہ گھونٹ گھونٹ پیا ہے) چنانچہ تمام مترجمین اور خود مؤلف کے آیت ھٰذا کا ''بار بار
آسمان کی طرف دیکھنا'' ترجمہ کرنے سے واضح ہے کہ ان سب کے نزدیک آیت ھٰذا میں
تکرار فعل مراد ہے اور یہ تکرار فعل تکلف کے دوسرے معنی کے مراد ہونے کی دلیل ہے۔

خلاصۂ کلام

اس تقریر سے خاصۂ تکلف کی بناء پر جو آیت کا نیا مفہوم بیان کیا گیا تھا اس کا
غلط ہونا ثابت ہو گیا اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تکلف کے پہلے معنی کے اعتبار سے تَقَلُّبَ
وَجْهِكَ کو تحویل قبلہ کی خواہش اور تمنا سے جو کنایہ قرار دے کر یہ کہا جا سکتا تھا کہ آپ
صلی اللہ علیہ وسلم کے بار بار آسمان کی طرف دیکھنے سے مراد وحی کی آمد کا اشتیاق اور
دلی آرزو ہے (اگرچہ اس نئے مفہوم کے یہ بھی بالکل مخالف ہے) وہ بھی مرجوح اور
احادیث کے مخالف ہونے کی وجہ سے قابل تردید ہے۔ اور باب تفعل کا خاصہ تکرار فعل
بھی اس کی تردید کرتا ہے جس کا اس آیت میں مراد ہونا تمام مترجمین کے ترجموں سے
واضح ہو رہا ہے۔ تکلف کے اس معنی کا اس آیت میں مراد ہونا روایات کے پیش نظر
اگرچہ مرجوح اور قابل تردید ہے مگر تکلف کا یہ معنی بھی صحیح اور اہل صرف کے نزدیک
مسلم ہے لیکن حقیقۃً فعل تقلب کو تسلیم کرنا اور خاصۂ تکلف کی وجہ سے اس کے اندر
ناگواری کو ثابت کرنا اس خاصہ کی حقیقت کو تبدیل کرنا ہے، اس کی صحت پر کوئی نقلی دلیل
قائم نہیں کی جا سکتی۔ آیت ہذا کے نئے مفہوم کی طرح تکلف کا بھی یہ ایک نیا مفہوم
تمام کتب کے خلاف فرض کیا گیا ہے جو کہ صحیح نہیں، بہرحال خاصۂ تکلف کیلئے مفروضہ

مفہوم کی بناء پر تمام روایات حدیث وتفسیر کے خلاف آیت قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْھِکَ فِی السَّمَاءِ کا جو نیا مفہوم پیدا کیا گیا تھا جب خاصہ تکلف کے صحیح مفہوم کا علم ہو گیا تو اب نئے مفہوم کی وہ بناء ہی منہدم ہو گئی اور اس بناء کے انہدام سے جو عمارت اس پر قائم کی گئی تھی اس کا انہدام بھی ہو گیا وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلٰی ذٰلِکَ۔

مزید افادہ

بعض اہل علم نے تحویل قبلہ کے حکم کے بار بار آیات میں آنے سے جو یہ سمجھ لیا ہے کہ تحویل قبلہ کا حکم چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے منشأ کے خلاف تھا اس لئے بار بار تاکید کی جارہی ہے یہ سمجھنا بالکل غلط ہے، اس تکرار حکم کی وجوہات معلوم کرنے کیلئے حضرت شیخ الہندؒ کے فوائد قرآن مجید کی عبارت نقل کی جاتی ہے، فرماتے ہیں ”تحویل قبلہ کا حکم مکرر سہ کرر یا تو اس واسطے بیان فرمایا کہ اس کی علل متعدد تھیں تو ہر علت کو بتلانے کیلئے اس حکم کا اعادہ فرمایا قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْھِکَ سے معلوم ہوا کہ اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رضا جوئی اور اظہار تکریم کیلئے ایسا کیا اور لِکُلٍّ وِّجْھَۃٌ ھُوَ مُوَلِّیْھَا (ہر شخص کیلئے ایک ایک قبلہ رہا ہے جس کی طرف وہ منہ کرتا رہا ہے) سے معلوم ہوا کہ عادۃ اللہ یہی ہے کہ ہر ملت اور ہر رسول صاحب شریعت مستقل کیلئے اس کے مناسب ایک قبلہ مقرر ہونا چاہئے اور لِئَلَّا یَکُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَیْکُمْ حُجَّۃٌ (تاکہ لوگوں کو تمہارے مقابلہ میں گفتگو نہ رہے) سے معلوم ہوا کہ حکم مذکور کی علت یہ ہے کہ مخالف کا الزام عائد نہ ہو سکے، یا اس تکرار کی یہ وجہ ہے کہ اول تو قبلہ قابل اہتمام، دوسرے احکام الٰہیہ میں نسخ ہونا بیوقوفوں کی سمجھ سے باہر، پھر تحویل قبلہ اول نسخ ہے جو شریعت محمدی میں ظاہر ہوا، اس لئے اس کی تاکید در تاکید عین حکمت وبلاغت ہے، یا یہ وجہ ہے کہ اول آیت میں تعمیم احوال اور دوسری آیت میں تعمیم امکنہ اور تیسری میں تعمیم ازمنہ مراد ہے (فوائد القرآن لحضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ ص ۲۹)

نہ معلوم ان حضرات کے نزدیک تحویل قبلہ کے حکم کے منشأ رسالت کے موافق آنے سے کونسے اصول دین میں خلل آنے کا خطرہ ہے جس کیلئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جارہی ہے کہ تحویل قبلہ کا یہ حکم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے خلاف تھا۔ اور اگر مؤلف کے سامنے حضرت عائشہ صدیقہؓ کا قول مَاأرىٰ رَبَّکَ اِلَّا لِیُسَارِعَ فِیْ هَوَاکَ (مشکوۃ ص ۲۸۱) (میں دیکھتی ہوں کہ آپ کا رب آپ کی خواہش کو جلد پورا کر دیتے ہیں) ہوتا جو کہ بخاری ص ۷۰۶ ج ۲ اور مسلم میں بھی موجود ہے تو وہ ہرگز اس کے درپے نہ ہوتے کہ تحویل قبلہ کے حکم کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی منشأ کے خلاف ثابت کیا جاوے۔ شکایت تو یہی ہے کہ مؤلف تفسیر کرتے ہوئے احادیث کو نظر انداز کر جاتے ہیں، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خواہش کے موافق بعض آیات کے نزول کو تسلیم کیا جاتا ہے اور اس کے تسلیم کر لینے سے کسی اصول دین کے انہدام کا خطرہ نہیں ہوتا بلکہ اس بات کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خاص مناقب میں شمار کیا جاتا ہے تو اگر تحویل قبلہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش اور پسند کے موافق تسلیم کر لیا جاوے تو اس میں اسلام کے کونسے منصوص اور قطعی حکم کی مخالفت لازم آتی ہے؟

آیت کا نیا مفہوم نہ تفسیر ہے نہ تاویل

مذکورہ بالا وجوہات کے پیش نظر مؤلف تفسیر کا یہ قول بھی صحیح نہیں ہے کہ "آیت کا یہ مفہوم حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے، یہ مفہوم چونکہ لغت اور عرف کے بھی مطابق ہے اور اس مفہوم سے اسلام کے کسی منصوص اور قطعی حکم کی مخالفت بھی نہیں ہوتی"۔ اس لئے کہ اس نئے مفہوم کا تصادم کتب حروف ولغت اور آیات وروایات سے اوپر واضح ہو چکا ہے۔ اب یہ مفہوم اس تاویل کے زمرہ میں بھی داخل نہیں ہوسکتا جس کی شرعاً اس لئے اجازت ہے کہ وہ کتاب وسنت کے خلاف نہیں ہوتی، کیونکہ اس تاویل کی مخالفت کتاب وسنت کے ساتھ بھی واضح ہو چکی ہے۔ اس جگہ یہ بھی معلوم ہو جانا چاہئے کہ

اس کو تفسیر کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ تفسیر کی بناء دلیل نقلی پر ہوتی ہے اور اس نئے مفہوم کیلئے کوئی نقلی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی صرف باب کی ایک خاصیت تکلف سے نئے معنی کے سہارا لینے کی کوشش کی گئی ہے اور اس کی حقیقت اوپر کھل چکی ہے، البتہ تاویل کے درجہ میں اس نئے مفہوم کو معتبر مانا جاسکتا تھا اگر یہ کتاب وسنت کے خلاف نہ ہوتا۔

اسباب النزول میں بغیر سماع اور نقل کے کلام کرنا جائز نہیں

اَمَّا التَّاوِیْلُ وَھُوَ صَرْفُ الْاٰیَةِ اِلٰی مَعْنًی مُحْتَمَلٍ یُوَافِقُ مَا قَبْلَھَا وَمَا بَعْدَھَا غَیْرَ مُخَالِفِ الْکِتَابِ وَ السُّنَّةِ مِنْ طَرِیْقِ الْاِسْتِنْبَاطِ فَقَدْ رَخَّصَ فِیْهِ اَھْلُ الْعِلْمِ وَاَمَّا التَّفْسِیْرُ وَھُوَ الْکَلَامُ فِیْ اَسْبَابِ نُزُوْلِ الْاٰیَةِ وَشَانِھَا وَ قِصَّتِھَا فَلَا یَجُوْزُ اِلَّا بِالسِّمَاعِ بَعْدَ ثُبُوْتِهٖ مِنْ طَرِیْقِ النَّقْلِ (تفسیر معالم التنزیل ص ۱۴) (آیت کو بطریق استنباط ایسے معنی پر محمول کرنے کا نام تاویل ہے جو معنی محتمل ہوں اور آیت کے ماقبل اور مابعد کے موافق ہوں اس حال میں کہ وہ کتاب وسنت کے خلاف نہ ہوں تو اس میں اہل علم نے رخصت دی ہے، لیکن تفسیر وہ کلام کرنا ہے آیت کے اسباب اور شان نزول اور اس کے قصہ میں سو یہ سماع اور اس کے بطریق نقل ثابت ہونے کے بعد ہی جائز ہے)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ اسباب نزول میں بغیر سماع اور نقل کے کلام کرنا جائز نہیں اور آیت قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْھِکَ الخ میں تقلب کی یہ وجہ کسی نقل وسماع سے ثابت نہیں جو تقلب کے اس نئے مفہوم کی بناء پر تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ "آپ بار بار آسمان کی طرف اس لئے نظر اٹھا کر دیکھ رہے تھے کہ تحویل قبلہ کا حکم نہ آجائے" اور مؤلف تفسیر نے اس پر دو قرینے قائم کرنے کیلئے جو پوری آیت وَلَئِنْ اَتَیْتَ الَّذِیْنَ الخ کے مطلب کو الٹ پلٹ کیا ہے اس کی حقیقت معلوم ہو چکی ہے، آپ کی اس خواہش پر کہ "ابھی تحویل قبلہ نہ ہو" آخر کونسی حدیث دلالت کرتی ہے جس کی وجہ سے تمام روایات حدیث اور تفاسیر کو نظر انداز کر دینا جائز ہو گیا؟ کیا یہ معالم کے اس محولہ بالا قول سے ناجائز نہیں

ہے؟ جس کا مفہوم یہ ہے کہ آیت کے اسباب نزول اور اس کی شان وقصہ کے بارہ میں بغیر سماع کے کلام کرنا جائز نہیں ہے۔

مؤلف کی غلطی پر تنبیہ

اس جگہ مؤلف نے اس عبارت کو جو معالم کے حوالہ سے اوپر گذری ہے تفسیر اتقان اور تفسیر خازن کے حوالہ سے ان الفاظ میں نقل کیا ہے اَلتَّاوِیْلُ صَرْفُ الْاٰیَةِ اِلٰی مَعْنًی مُوَافِقٍ لِمَا قَبْلَهَا وَبَعْدَهَا تَحْتَمِلُهُ الْاٰیَةُ غَیْرَ مُخَالِفِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مِنْ طَرِیْقِ الْاِسْتِنْبَاطِ پھر اس کا ترجمہ مؤلف نے اس طرح کیا ہے ''یعنی تاویل یہ ہے کہ آیت کو ایک ایسے معنی پر محمول کیا جاوے جو سیاق وسباق کے مطابق ہو اور آیت میں (لغۃً وعرفاً) اس کی گنجائش بھی ہو اور وہ کتاب وسنت سے مستنبط احکام کے خلاف بھی نہ ہو'' مِنْ طَرِیْقِ الْاِسْتِنْبَاطِ عبارت بالا میں صَرْفُ الْاٰیَةِ کے متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ آیت کو بطریق استنباط ایسے معنی پر محمول کرنے کا نام تاویل ہے جو معنی آیت کے ماقبل اور مابعد کے موافق اور آیت میں محتمل ہوں اور وہ کتاب وسنت کے خلاف بھی نہ ہوں، مگر مؤلف تفسیر نے مِنْ طَرِیْقِ الْاِسْتِنْبَاطِ کو غَیْرَ مُخَالِفِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ کے متعلق کر کے ''کتاب وسنت سے مستنبط احکام کے خلاف بھی نہ ہو'' ترجمہ کر دیا حالانکہ کتاب وسنت کے خلاف نہ ہونے اور کتاب وسنت سے مستنبط احکام کے خلاف نہ ہونے میں فرق ہے۔

نیا مفہوم مابعد کے موافق نہیں

ناظرین کرام غور فرمائیں گے تو ان کو معلوم ہوگا کہ قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِی السَّمَآءِ کا یہ نیا مفہوم اپنے مابعد فَلَنُوَلِّیَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰهَا (اس لئے ہم آپ کو اسی قبلہ کی طرف متوجہ کر دیں گے جس کیلئے آپ کی مرضی ہے) کے ہرگز موافق نہیں ہے اس لئے بھی یہ تاویل صحیح نہیں کیونکہ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِی السَّمَآءِ پر فَلَنُوَلِّیَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰهَا کو بطور وعدہ کے مرتب فرمایا گیا ہے اور اس میں فا سببیت کیلئے ہے یعنی اس کا ماقبل

مابعد کیلئے سبب ہے۔ روح المعانی میں ہے: فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً وَالْفَاءُ لِسَبَبِيَّةِ مَا قَبْلَهَا لِمَا بَعْدَهَا (روح المعانی ص ۸ ج ۲) (اور فا اس لئے ہے کہ اس کا ماقبل اس کے مابعد کیلئے سبب ہے) تو تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ اسی وقت تولیہ کا سبب بن سکتا ہے جب تولیہ کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خواہش ہو۔ اور اگر تولیہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے خلاف تھی جیسا کہ مؤلف نے سمجھا ہے تو تَقَلُّبَ وَجْهِكَ پر اس کا ترتب کس طرح صحیح ہوسکتا ہے؟ تو اب فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰهَا کے یہی معنی صحیح ہوں گے کہ "پھیر دیں گے ہم آپ کے منہ کو اس قبلہ کی طرف جس کو آپ پسند کرتے ہیں" اور اس کا یہ مطلب بیان کرنا درست نہیں ہوگا کہ "آپ کو ایسے قبلہ کی طرف منہ کرنے کا حکم دیا جائے گا جسے آپ پسند کریں گے" جیسا کہ اپنے شیخ کے بیان کردہ مفہوم کے مطابق مؤلف نے یہ مطلب بھی بیان کیا ہے۔

اور حکمت اس طرز میں کہ "آیت کے جزء اول فَلَنُوَلِّيَنَّكَ میں وعدہ فرمایا گیا اور آگے فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ میں ساتھ کے ساتھ اس وعدہ کا ایفاء کیا گیا یہ ہے کہ وعدہ سن کر اول وعدہ کی خوشی ہو اور بعد انتظار کے ایفاء ہونے سے پھر دوسری خوشی ہو تو دوگونہ مسرت ہو، اور یہ طرز مسرت انگیز اس مقام کے کہ اس میں ایک حکم کی بناء آپ کی رضا پر بیان کی گئی ہے زیادہ مناسب ہے" (بیان القرآن لحضرۃ حکیم الامۃ تھانویؒ ص ۸۲ ج ۱) اور روح المعانی میں ہے: وَجَاءَ هٰذَا الْوَعْدُ قَبْلَ الْاَمْرِ لِفَرْحِ النَّفْسِ بِالْاِجَابَةِ ثُمَّ بِاِنْجَازِ الْوَعْدِ فَيَتَوَالَى السُّرُوْرُ مَرَّتَيْنِ (روح المعانی ص ۸ ج ۲) ((منہ پھیرنے کے) حکم سے پہلے اس کا وعدہ ہوا دل خوش ہونے کے واسطے قبولیت کی وجہ سے پھر وعدہ کے پورا کرنے کی وجہ سے تاکہ پے در پے دو مرتبہ خوشی ہو)

روایت کو روایت بالمعنیٰ کہہ کر رد کرنا

باقی رہا مؤلف تفسیر کا یہ قول کہ "جس روایت کی بناء پر پہلا مطلب بیان کیا گیا

ہے تو اس کے بارہ میں گذارش ہے کہ اکثر حدیثیں روایت بالمعنی کے طریق پر روایت کی گئی ہیں زیر نظر روایت بھی اسی طریق سے نقل کی گئی ہے'' (جواہر القرآن ص ۷۳)
احقر کی ناقص سمجھ میں نہیں آیا کہ اس سے مؤلف تفسیر کی کیا مراد ہے؟ کیا اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ روایت جس میں ہے کہ ''حضور صلی اللہ علیہ وسلم وحی کی آمد کے منتظر رہتے تھے اور بوجہ اشتیاق بار بار آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھتے تھے'' اس کے بیان کرنے میں راوی نے اپنے قیاس اور اندازہ کو دخل دیا ہے اور بار بار آسمان کی طرف دیکھنے کی وجہ وحی کی آمد کا انتظار اور اشتیاق راوی نے محض اپنے تخمین اور اٹکل سے بیان کر دیا حالانکہ یہ قیاس اور تخمینہ راوی کا صحیح نہیں ہے۔ اگر مؤلف تفسیر کی یہی مراد ہے تو اس حدیث کو روایت بالمعنی کہہ کر رد کر دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ زمانۂ حال کے بعض متجددین نے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَطُوْفُ عَلٰى نِسَائِهِ الخ میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس بیان کو کہ ''شب واحد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی تمام ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن سے ہمبستری کی ہے'' حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نوعمر ہونے پر بناء رکھ کر محض اپنے قیاس فاسد سے رد کر دیا ہے۔ اس کے متعلق گذارش ہے کہ اتنی بات تو آیت قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ کے ترجمہ سے ہی واضح ہے کہ آپ بار بار آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھتے تھے، اب رہی یہ بات کہ یہ دیکھنا شدت انتظار وحی اور تحویل قبلہ کے اشتیاق میں خوشی خوشی سے تھا یا ناگواری اور ناخوشی کی حالت میں اس لئے تھا کہ کہیں تحویل قبلہ کا حکم نہ آ جائے، تو جب بعض احادیث میں فَكَانَ يَدْعُوْ وَ يَنْظُرُ اِلَى السَّمَاءِ فَنَزَلَتْ (تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم دعا فرماتے تھے اور آسمان کی طرف دیکھتے تھے تو (یہ آیت) نازل ہوئی) موجود ہے جیسا کہ فتح الملہم، وفاء الوفا، تفسیر ابن کثیر کے حوالہ جات سے اوپر گذر چکا اور اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تحویل قبلہ کیلئے دعا فرمانا معلوم

ہوتا ہے، اس سے اگر راوی نے یہ سمجھ لیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تحویل قبلہ کی خواہش ہے اور اسی لئے وحی کی آمد کے انتظار اور اشتیاق میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم بار بار آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھتے ہیں تو راوی کے اس قیاس اور فہم میں کیا خطا ہوئی؟ بالخصوص جبکہ بعض روایات سے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تحویل قبلہ کے متعلق حضرت جبرئیل علیہ السلام سے تذکرہ فرمایا اور ان کے مشورہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تحویل قبلہ کیلئے دعا فرمائی تھی جیسا کہ تفسیر کبیر ص ۲۰ ج ۲ اور زاد المعاد ص ۵۷ ج ۲ میں ہے۔ ان روایات کے پیش نظر یہ احتمال راجح معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تحویل قبلہ کی دلی خواہش کے ساتھ دعا بھی فرمائی ہے اگر چہ بعض حضرات مفسرینؒ کی رائے یہ ہے کہ آیت قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِی السَّمَاءِ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تحویل قبلہ کی صرف خواہش ہی کا پتہ چلتا ہے، تو ان روایات سے راوی کے اس فہم کی تائید ہوتی ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ راوی کی یہ سمجھ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کا شدت سے انتظار ہو رہا ہے اس لئے بار بار آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھتے ہیں واقعہ کے عین مطابق اور بالکل قرین قیاس ہے۔

مقام تعجب

غور تو کیجئے! کیا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قدر بے تعلق اور اجنبی تھے کہ وہ آپ کے بار بار آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنے کے منشأ کو معلوم نہ کر سکے؟ مگر تعجب ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحیح منشأ کو اگر صحابہ کرامؓ باوجود فیض صحبت اور قرب جسمانی اور شدت تعلق کے معلوم نہ کر سکے تو اب چودھویں صدی میں ان سب امور کے فقدان کے باوجود اس کو کیسے معلوم کر لیا گیا؟ اصول محدثین کی رو سے تفاسیر صحابہؓ مرفوع کے حکم میں ہیں اور غیر مدرک بالقیاس میں صحابیؓ کا قول بھی حکماً مرفوع ہے، نہ معلوم مؤلف تفسیر کے نزدیک ان اصول کا کیا

مطلب ہے اوران کے نزدیک ان اصول کے استعمال کا موقع کونسا ہے؟

فہم صحابہؓ کے خلاف تفسیر قابل رد ہے

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے قرآن مجید کی تفسیر میں جن تین چیزوں کی رعایت کرنے کی ہدایت فرمائی ہے اوران میں سے ایک چیز یہ ہے کہ جوحضرات نزول وحی کے وقت موجود تھے نزول وحی کے ان گواہوں کا فہم اس تفسیر کے مخالف واقع نہ ہو''سوم آنکہ فہم شاہدان نزول وحی کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اند مخالف آن واقع نہ شدہ باشد (الی) یا سوم فوت شود اول ودوم برقرار مانند تاویل بعید گویند'' (تفسیر عزیزی ص ۲۹۶) اور تفسیر جواہر القرآن کے شروع میں بعنوان تعارف راہنمائی کے طور پر جن چند باتوں کا ذکر کیا گیا ہے اوران کے متعلق لکھا ہے کہ حضرت مولانا حسین علی صاحبؒ تفسیر میں ان باتوں کا خاص خیال فرماتے تھے اور تفسیر جواہر القرآن کی ترتیب میں بھی ان کا خاص خیال رکھا گیا ہے ان میں سے ایک بات یہ ہے ''آیت کا وہی مفہوم راجح ہوگا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہٴ کرامؓ اور تابعین رحمہم اللہ سے صحیح سند کے ساتھ منقول ہو اور آیت کے ماقبل اور مابعد سے مناسبت رکھتا ہو اور نہ اسلام کے مسلمہ اصولوں کے خلاف ہو نہ قواعد عربیت کے'' مگر مؤلف نے اس مقام پر حضرت شاہ صاحبؒ اور خود مولانا حسین علی صاحبؒ کے اس مذکورہ اصول کو نظر انداز کردیا اور آیت کے اس نئے مفہوم کو بیان کرتے وقت اس کی کوئی پرواہ نہیں کی کہ یہ مفہوم نزول وحی کے گواہوں صحابہ کرامؓ کے فہم اوراس مفہوم کے خلاف ہے جوان سے صحیح سند کے ساتھ منقول ہے۔کیا مؤلف کے نزدیک صحابہ کرامؓ کا بیان کردہ مفہوم اسلام کے مسلمہ اصولوں اور قواعد عربیت کے خلاف ہے اس لئے وہ ان کے نزدیک قابل ترجیح کے نہ ہوا؟ جب آیت ہذا کی یہ تاویل جو مؤلف نے کی ہے نزول وحی کے شاہدوں صحابہ کرامؓ کے فہم کے خلاف ہے اور ایسی تاویل حسب تصریح حضرت شاہ

عبدالعزیز صاحبؒ تاویل بعید ہے تو اب اس کے قابل رد ہونے میں کیا کلام ہے؟

صحابہؓ کے درمیان آپ کا تحویل قبلہ کے متعلق اشتیاق مشہور تھا

صحابہ کرامؓ کے درمیان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تحویل قبلہ کے بارہ میں اشتیاق اس درجہ معروف ومشہور ہو چکا تھا کہ جب تحویل قبلہ کے حکم آ جانے کی اطلاع اہل قبا کو ایک صحابیؓ کی معرفت ملی ہے تو انہوں نے اس اطلاع کے ملتے ہی نماز کے اندر اپنے منہ کعبہ کی طرف پھیر لئے، کیونکہ ان کو راوی کی اس خبر کا یقین اس کو سنتے ہی آ گیا، اس لئے کہ تحویل قبلہ کے بارہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق وحی کا انتظار اور اشتیاق عام طور پر صحابہ کرامؓ کو معلوم تھا، اس وجہ سے وہ خود بھی اس خبر کے منتظر اور مشتاق تھے۔ ان قرائن اور مقدمات کی وجہ سے خبر واحد کی بناء پر ہی بیت المقدس کے قبلہ ہونے سے متعلق ان کا وہ سابقہ یقینی علم تبدیل ہو گیا جو ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے ہوئے دیکھنے اور مشاہدہ کرنے سے حاصل تھا، حالانکہ خبر واحد مفید ظن ہوتی ہے اس میں اس کی صلاحیت نہیں ہوتی کہ وہ علم یقینی کو تبدیل کر دے، مگر اس موقع پر یہ خبر واحد قرائن کے مل جانے کی وجہ سے مفید یقین ہو گئی تھی اس لئے اس خبر واحد سے ہی وہ سابقہ یقین تبدیل ہو گیا۔

علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: اِنَّ الْخَبَرَ الْمَذْکُوْرَ اِحْتَفَّتْ بِہٖ قَرَائِنُ وَمُقَدِّمَاتٌ اَفَادَتِ الْقَطْعَ عِنْدَ ھُمْ بِصِدْقِ ذٰلِکَ الْمُخْبِرِ فَلَمْ یَنْسَخْ عِنْدَ ھُمْ مَا یُفِیْدُ الْعِلْمَ اِلَّا بِمَا یُفِیْدُ الْعِلْمَ (فتح الملہم ص۱۲۰ ج ۲) (خبر مذکور جس کے ساتھ قرائن اور مقدمات ملے ہوئے ہیں اس نے ان کے نزدیک یقین کا فائدہ دیا اس مخبر کے سچے ہونے کے ساتھ، پس نہیں منسوخ ہوا ان کے نزدیک جو مفید یقین تھا مگر اسی کے ساتھ جو مفید یقین ہے)

آیت کا نیا مفہوم تفسیر بالرائے ہے

بہر حال ان متعدد روایات سے آیت قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ الاٰیۃ کے اسی پہلے

مطلب کی تائید ہوتی ہے جس کو جمہور مفسرین بلکہ تمام مفسرین نے اس آیت کی تفسیر میں بیان کیا ہے، ان تمام مؤیدات اور واضح قرائن کو پس پشت ڈال کر آیت زیر بحث کا صرف باب تفعل کے ایک خاصہ تکلف اور اس کے بھی نوزائیدہ مفہوم کی بناء پر ایسا مفہوم بیان کرنا جس کی تائید کسی بھی روایت سے نہیں ہوتی بلکہ اس کے خلاف متعدد احادیث موجود ہیں ہرگز جائز نہیں۔ آخر اس روایت کو جس کی بناء پر آیت کا پہلا مطلب تمام مفسرین نے بیان کیا ہے روایت بالمعنی کہہ کر نظر انداز کر دینے کا سبب کیا ہے؟ کیا روایت بالمعنی معتبر نہیں ہوتی؟ اور کیا اس روایت کے معارض کوئی دوسری روایت موجود ہے؟ اور پھر وہ روایت بہ نسبت اس روایت کے اصول محدثین کے مطابق قابل ترجیح ہے؟ جب اس روایت کے بالمقابل سرے سے کوئی دوسری روایت موجود ہی نہیں تو اس کو محض اپنی رائے سے رد کر دینا کسی طرح جائز نہیں ہوسکتا، بلکہ اس طریقہ سے منکرین حدیث کیلئے انکار حدیث کا راستہ کھلتا ہے اور محض اپنی رائے سے جس حدیث کو چاہا رد کر دینے کا خطرناک مرض پیدا ہوتا ہے۔

اور اگر اس روایت کے معارض وَلَئِنْ اَتَيْتَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ اور وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآئَهُمْ کو قرینہ کے طور پر پیش کیا جاوے تو اس آیت کا مطلب اوپر عرض کر دیا گیا ہے، اس میں اس امر پر کوئی قرینہ نہیں ہے کہ تحویل قبلہ سے قبل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش تھی کہ ابھی تحویل قبلہ نہ ہو، لہٰذا آیت ہٰذا کا یہ نیا مفہوم جو محض جدت کے اشتیاق میں بتایا گیا ہے خود قرآن کریم اور احادیث کثیرہ اور صحابہ کرامؓ جو نزول وحی کے گواہ ہیں نیز ائمہ مفسرینؒ سب کے خلاف ہونے کی وجہ سے تفسیر بالرائے کے دائرہ میں داخل ہے۔

مؤلف تفسیر نے احادیث کا مفہوم غلط سمجھا

مؤلف تفسیر نے اس مقام پر روایت بالمعنی کی مثال میں جن دو حدیثوں کا ذکر کیا ہے اور اس سے ان کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح ان حدیثوں کے مفہوم سمجھنے میں

غلطی ہوئی ہے اسی طرح روایت زیر بحث میں بھی خطا ہوگئی ہے، اس کے متعلق اول تو یہ عرض ہے کہ جب روایت زیر بحث کا مطلب بالکل واضح اور قرائن سے مؤید ہو چکا اور کسی قسم کی خطا اس میں ثابت نہیں ہوئی اور کسی شارح حدیث اور مفسر نے اس روایت میں راوی کی غلط فہمی کا ذکر نہیں کیا بلکہ تمام ائمۂ حدیث وتفسیر نے اس روایت کو اس کے ظاہری معنی کے اعتبار سے تسلیم کر کے آیت ہذا کی تفسیر میں ذکر فرمایا ہے تو اب ان پیش کردہ مثالوں کے مفہوم کے سمجھنے میں بالفرض اگر خطا ہوئی بھی ہو تو بھی اس روایت زیر بحث میں کسی غلط فہمی کا ثبوت نہیں ہوتا اس وجہ سے تو اس بحث کی ضرورت نہیں تھی کہ ان حدیثوں کے مفہوم سمجھنے میں آیا واقعی بعض لوگوں سے غلطی ہوئی یا خود مؤلف تفسیر نے ہی ان کے مفہوم سمجھنے میں غور سے کام نہیں لیا؟ جس طرح کہ آیت زیر بحث کے مفہوم سمجھنے میں یہی بات ان کو پیش آئی ہے، مگر ان حدیثوں کے مفہوم کے بارہ میں جو کچھ مؤلف نے تفسیر میں اس مقام پر لکھا ہے چونکہ وہ بھی تحقیق اکابر اور مسلک راجح کے خلاف ہے اس لئے مزید افادہ کیلئے اس پر بھی متنبہ کرنا مناسب معلوم ہوا، لہٰذا پہلی حدیث لَا تَقُوْمُ السَّاعَةُ حَتّٰی تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَّغْرِبِهَا فَاِذَا طَلَعَتْ وَرَاٰهَا النَّاسُ اٰمَنُوْا اَجْمَعُوْنَ وَذٰلِکَ حِیْنَ لَا یَنْفَعُ نَفْسًا اِیْمَانُهَا ثُمَّ قَرَءَ الْاٰیَةَ (قیامت نہیں آئے گی یہاں تک کہ سورج مغرب سے طلوع ہو پس جب (مغرب سے) طلوع ہوگا اور لوگ اس کو دیکھیں گے تو سب ایمان لے آویں گے اور وہ یہ وقت ہوگا کہ کسی شخص کو اس کا ایمان لانا نافع نہ ہوگا پھر یہ آیت پڑھی) کے بارہ میں جو مؤلف تفسیر نے یہ لکھا ہے کہ "بعض راویوں نے اپنے فہم کے مطابق روایت بالمعنی کے ذریعہ بیان کر دیا کہ بعض آیات سے طلوع شمس از جانب مغرب مراد ہے حالانکہ یہ چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منشأ کے خلاف ہے" (جواہر القرآن ص ۴۳۷) اس کے متعلق یہ گذارش ہے کہ راوی کا یہ فہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس مقصد کے کسی طرح بھی خلاف نہیں جو مقصد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس

حدیث سے مؤلف تفسیر نے سمجھا ہے اور جس کو انہوں نے ان لفظوں میں بیان کیا ہے کہ ’’جب قیامت کی ایسی نشانیاں ظاہر ہو جائیں گی جنہیں دیکھ کر دیگر لوگ ایمان لانے پر مجبور اور مضطر ہو جائیں گے اس وقت کا ایمان لانا مفید نہیں ہوگا‘‘ (جواہر ص ۳۴۷) اس لئے کہ جن نشانیوں کو دیکھ کر لوگ ایمان لانے پر مجبور اور مضطر ہو جائیں گے طلوع شمس از جانب مغرب بھی یقیناً ایسی نشانیوں میں سے ایک نشانی اور ان میں داخل ہے۔

تو اب اگر بَعْضُ اٰیَاتِ رَبِّکَ سے بعض راویوں نے طلوع شمس از جانب مغرب کا مراد ہونا روایت کر دیا تو انہوں نے صحیح کیا، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لَا تَقُوْمُ السَّاعَةُ حَتّٰی تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَّغْرِبِهَا فَاِذَا طَلَعَتْ وَرَاٰهَا النَّاسُ اٰمَنُوْا اَجْمَعُوْنَ وَذٰلِکَ حِیْنَ لَا یَنْفَعُ نَفْسًا اِیْمَانُهَا (بخاری شریف ج ۲ ص ۶۶۷) فرمانے کے بعد جب آیت هَلْ یَنْظُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ تَاْتِیَهُمُ الْمَلٰٓئِکَةُ اَوْ یَاْتِیَ رَبُّکَ اَوْ یَاْتِیَ بَعْضُ اٰیَاتِ رَبِّکَ یَوْمَ یَاْتِیْ بَعْضُ اٰیَاتِ رَبِّکَ لَا یَنْفَعُ نَفْسًا اِیْمَانُهَا (یہ لوگ صرف اس امر کے منتظر ہیں کہ ان کے پاس فرشتے آویں یا ان کے پاس آپ کا رب آوے یا آپ کے رب کی بڑی نشانی آوے، جس روز آپ کے رب کی بڑی نشانی آ پہنچے گی کسی بھی شخص کا ایمان اس کے کام نہ آوے گا) کو تلاوت فرمایا تو اس آیت کی تلاوت سے جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد اس پر استشہاد ہے کہ ایسے وقت کا ایمان لانا مفید نہیں ہوگا جب قیامت کی ایسی نشانیاں ظاہر ہو جائیں گی جنہیں دیکھ کر لوگ ایمان لانے پر مجبور اور مضطر ہو جائیں گے، اسی طرح اس سے اس کی تعیین بھی ہو جاتی ہے کہ بَعْضُ اٰیَاتِ رَبِّکَ سے مراد آیت میں طلوع شمس از جانب مغرب ہے کیونکہ یَوْمَ یَاْتِیْ بَعْضُ اٰیَاتِ رَبِّکَ لَا یَنْفَعُ نَفْسًا اِیْمَانُهَا سے معلوم ہو رہا ہے کہ ان بعض آیات کے ظہور کے وقت ایمان نافع نہ ہوگا۔ اور حدیث لَا تَقُوْمُ السَّاعَةُ حَتّٰی تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَّغْرِبِهَا فاذا طَلَعَتْ وَرَاٰهَا النَّاسُ اٰمَنُوْا اَجْمَعُوْنَ وَذٰلِکَ حِیْنَ لَا یَنْفَعُ نَفْسًا اِیْمَانُهَا سے معلوم

ہوا کہ طلوع شمس از جانب مغرب کے وقت ایمان لانا نافع نہیں، تو آیت وحدیث دونوں کوملانے سے صاف واضح ہوگیا کہ بَعْضُ اٰیَاتِ رَبِّکَ سے مراد طلوع شمس از جانب مغرب ہے، اس لئے جن راویوں نے بَعْضُ اٰیَاتِ رَبِّکَ سے طلوع شمس از جانب مغرب کا مراد ہونا روایت کیا ہے انہوں نے بالکل صحیح سمجھ کر روایت کیا ہے۔ اور اگر طلوع شمس از جانب مغرب بَعْضُ اٰیَاتِ رَبِّکَ میں داخل نہیں اور یہ چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منشأ کے خلاف ہے جیسا کہ مؤلف نے لکھا ہے تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا طلوع شمس از جانب مغرب پر سب لوگوں کے ایمان لے آنے کے ذکر کے بعد اس وقت کے ایمان کا مفید نہ ہونا وَ ذٰلِکَ حِیْنَ لَایَنْفَعُ نَفْسًا اِیْمَانُھَا سے تصریحاً بیان فرما کر آیت مذکورہ کی تلاوت سے کیا مقصد ہے؟ اس موقعہ پر آیت مبارکہ کی تلاوت سنتے ہی مقصد معلوم ہوتا ہے کہ طلوع شمس از جانب مغرب قیامت کی ان نشانیوں میں سے ایک بڑی نشانی ہے جن کو دیکھ کر انسان ایمان لانے پر مجبور ہو جائیں گے حالانکہ ایسی نشانیوں کے ظہور کے بعد ایمان لانا مقبول نہیں ہوگا، تو جن بعض راویوں نے بَعْضُ اٰیَاتِ رَبِّکَ سے طلوع شمس از جانب مغرب کا مراد ہونا اپنے فہم کے ذریعہ روایت کیا ہے اس کی وجہ تو موجود ہے کہ اس آیت کے ظہور کے وقت چونکہ حسب فرمان پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم ایمان لانا مقبول و نافع نہیں اس لئے بَعْضُ اٰیَاتِ رَبِّکَ سے یہ نشانی مراد ہے، نہ معلوم یہ چیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے منشأ کے خلاف کیوں ہے؟

ائمہ تفسیر کے اقوال

اس لئے تمام مفسرین رحمہم اللہ نے بَعْضُ اٰیَاتِ رَبِّکَ کی تفسیر میں قیامت کی دوسری نشانیوں کے ساتھ طُلُوْعُ الشَّمْسِ مِنْ مَّغْرِبِھَا کو ذکر فرمایا ہے، تفسیر مدارک میں ہے: اَیْ اَشْرَاطُ السَّاعَةِ کَطُلُوْعِ الشَّمْسِ مِنْ مَّغْرِبِھَا وَغَیْرِ ذٰلِکَ (ص ۴۲ ج ۲) (یعنی قیامت کی نشانیاں مثل سورج کا مغرب سے نکلنا اور اس کے علاوہ)

تفسیر خازن میں ہے: قَالَ جُمْهُوْرُ الْمُفَسِّرِيْنَ هُوَ طُلُوْعُ الشَّمْسِ مِنْ مَّغْرِبِهَا (ص۲۰۲ ج ۲) (جمہور مفسرین نے کہا ہے کہ وہ سورج کا مغرب سے نکلنا ہے) اور دوسری جگہ اس خازن میں ہے: وَاَصَحُّ الْاَقْوَالِ فِیْ ذٰلِکَ مَا تَظَاهَرَتْ عَلَيْهِ الْاَحَادِيْثُ الصَّحِيْحَۃُ وَثَبَتَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ طُلُوْعُ الشَّمْسِ مِنْ مَّغْرِبِهَا (تفسیر خازن ج ۲ ص ۲۰۴) (اور تمام اقوال سے صحیح تر اس میں یہ قول ہے جس پر بہت سی صحیح حدیثیں دلالت کرتی ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ وہ سورج کا مغرب سے نکلنا ہے)

تفسیر معالم التنزیل میں ہے: يَعْنِيْ طُلُوْعُ الشَّمْسِ مِنْ مَّغْرِبِهَا عَلَيْهِ اَكْثَرُ الْمُفَسِّرِيْنَ وَرَوَاهُ اَبُوْسَعِيْدِ الْخُدْرِيُّ مَرْفُوْعاً (یعنی سورج کا مغرب سے نکلنا مراد ہے، اسی پر اکثر مفسرینؒ ہیں، ابوسعید خدریؓ نے اس کو مرفوعاً روایت کیا ہے) (تفسیر معالم التنزیل برحاشیہ خازن ص ۲۰۳ ج ۲)

تفسیر کبیر میں ہے: وَاَجْمَعُوْا عَلٰی اَنَّ الْمُرَادَ بِهٰذِهِ الْاٰيَاتِ عَلَامَاتُ الْقِيَامَةِ، عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍؓ قَالَ كُنَّا نَتَذَاكَرُ اَمْرَ السَّاعَةِ اِذْ اَشْرَفَ عَلَيْنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مَا تَتَذَاكَرُوْنَ؟ قُلْنَا نَتَذَاكَرُ السَّاعَةَ قَالَ اِنَّهَا لَا تَقُوْمُ السَّاعَةُ حَتّٰى تَرَوْا قَبْلَهَا عَشْرَ اٰيَاتٍ اَلدُّخَانُ وَدَابَّةُ الْاَرْضِ وَخَسْفًا بِالْمَشْرِقِ وَخَسْفًا بِالْمَغْرِبِ وَخَسْفًا بِجَزِيْرَةِ الْعَرَبِ وَالدَّجَّالُ وَ طُلُوْعُ الشَّمْسِ مِنْ مَّغْرِبِهَا وَ يَاْجُوْجُ وَمَاْجُوْجُ وَنُزُوْلُ عِيْسٰىؑ وَنَارًا تَخْرُجُ مِنْ عَدَنٍ (ص ۲۵۴ ج ۴) (اور اجماع ہے اس پر کہ ان آیات سے مراد قیامت کی علامات ہیں، براء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ ہم قیامت کا تذکرہ کر رہے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے تو آپ نے فرمایا کیا تذکرہ کر رہے تھے؟ ہم نے عرض کیا قیامت کا تذکرہ کر رہے تھے، آپ نے فرمایا وہ نہیں قائم ہوگی یہاں تک کہ دیکھو دس نشانیاں، دھواں اور دابۃ الارض اور ایک خسف مشرق میں اور ایک مغرب میں اور ایک جزیرہ عرب میں اور دجال اور مغرب سے

سورج کا نکلنا اور یاجوج ماجوج اور نزول عیسیٰؑ اور آگ جو عدن سے ظاہر ہوگی)

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جس مرفوع حدیث کا حوالہ تفسیر معالم التنزیل کی عبارت میں اوپر گزرا ہے وہ یہ ہے: عَنْ اَبِیْ سَعِیْدٍؓ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی "اَوْیَاْتِیَ بَعْضُ اٰیَاتِ رَبِّکَ" قَالَ طُلُوْعُ الشَّمْسِ مِنْ مَّغْرِبِھَا اَخْرَجَہُ التِّرْمَذِیُّ وَ قَالَ حَدِیْثٌ غَرِیْبٌ (تفسیر خازن ص۲۰۲ ج ۲) (ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد اَوْیَاْتِیَ بَعْضُ اٰیَاتِ رَبِّکَ کے بارہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ سورج کا مغرب سے نکلنا (مراد) ہے)

تمام ائمہ تفسیر کی تغلیط

بہرحال تمام احادیث اور تفاسیر سے بَعْضُ اٰیَاتِ رَبِّکَ کی یہ تفسیر متعین ہے کہ اس سے مراد طلوع شمس از جانب مغرب ہے، اب مؤلف کا اس کو محض اپنی رائے سے بغیر کسی دلیل صحیح کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منشأ کے خلاف بتلانا غلط ہے، اس سے تمام ائمہ تفسیر کی تغلیط اور ان سے بدگمانی اور بے اعتمادی پیدا ہوتی ہے کہ وہ سب ایک ایسی چیز کو آیت کی تفسیر بتلاتے رہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منشأ کے خلاف ہے اور کسی نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے منشأ کو معلوم نہیں، کیا اس کا مطلب دوسرے الفاظ میں یہ ہوا کہ مؤلف صاحب سے قبل تمام ائمہ مفسرین آیت کی غلط تفسیر کو صحیح سمجھتے رہے، اب مؤلف صاحب نے اس کی صحیح تفسیر لکھ کر سب کی غلطی کی نشاندہی کی ہے، آج کل کے بدمذہب اور آزاد خیال لوگ کیا اس سے زیادہ ائمہ تفسیر سے بداعتمادی پیدا کر سکتے ہیں؟

ایمان اضطراری معتبر نہیں

اب رہا یہ امر کہ ایسی نشانیوں کے ظہور کے بعد ایمان لانا نافع اور مفید کیوں نہیں جن کو دیکھ کر انسان ایمان لانے پر مجبور ہو جاتا ہے؟ سو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے وقت کا ایمان لانا اضطرار اور بے اختیاری کی حالت میں ایمان لانا ہے اور ایمان لانا

اختیاری حالت کا مقبول ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ ایسی حالت میں ایمان لانا غرغرہ کی حالت میں ایمان لانے کی طرح مشاہدہ کے بعد ایمان لانا ہوگا جو کہ غیر معتبر ہے، اس لئے کہ معتبر وہ ایمان ہے جو بغیر دیکھے ایمان بالغیب ہو، فتح الملہم میں ہے:

لِاَنَّ حُکْمَ الْاِیْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ حِیْنَئِذٍ حُکْمُ مَنْ اٰمَنَ اَوْعَمِلَ عِنْدَ الْغَرْغَرَةِ وَذٰلِکَ لَا یُفِیْدُ شَیْئًا ..... وَالْحِکْمَةُ فِیْ ذٰلِکَ اَنَّ ھٰذَا اَوَّلُ اِبْتِدَاءِ قِیَامِ السَّاعَةِ بِتَغَیُّرِ الْعَالَمِ الْعُلْوِیِّ فَاِذَا شُوْھِدَ ذٰلِکَ حَصَلَ الْاِیْمَانُ الضَّرُوْرِیُّ بِالْمُعَایَنَةِ وَارْتَفَعَ الْاِیْمَانُ بِالْغَیْبِ فَھُوَ کَالْاِیْمَانِ عِنْدَالْغَرْغَرَةِ وَھُوَ لَایَنْفَعُ، فَالْمُشَاھَدَةُ لِطُلُوْعِ الشَّمْسِ مِنَ الْمَغْرِبِ مِثْلُہٗ، کَذَا فِیْ الْفَتْحِ (ص۳۰۴ج۱) (اس لئے کہ ایسے وقت میں ایمان لانے اور عمل صالح کرنے کا حکم اس شخص کی طرح ہے کہ جس نے غرغرہ کے وقت میں ایمان قبول کیا اور یہ کچھ فائدہ نہیں دیتا......اور حکمت اس میں یہ ہے کہ قیام قیامت کی یہ ابتداء ہے عالم علوی کے تغیر کے ذریعہ، جب اس کا مشاہدہ ہوگا تو دیکھنے کی وجہ سے مجبوراً ایمان حاصل ہو جائے گا اور ایمان بالغیب نہ رہے گا، اب یہ ایمان لانا غرغرہ کی حالت کی طرح ہو جائے گا اور وہ نفع نہیں دیتا، لہٰذا سورج کے مغرب سے نکلنے کا مشاہدہ بھی اسی طرح ہے (کہ اس وقت کا ایمان لانا بھی مفید نہ ہوگا) جیسا کہ فتح الباری میں ہے)

عبارت بالا سے صاف طور پر واضح ہے کہ طلوع شمس من المغرب کا مشاہدہ بھی قیام قیامت کی انہی آیات عظام میں سے ابتدائی نشانی ہے جن کے بعد لوگ ایمان لانے پر مجبور اور مضطر ہو جائیں گے اور اس وقت کا ایمان لانا مفید نہیں ہوگا۔ اور اس حدیث شریف میں بھی حسب بیان مؤلف تفسیر حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہی ہے جیسا کہ جواہر القرآن کی منقولہ بالا عبارت سے معلوم ہے تو پھر بھی بَعْضُ اٰیَاتِ رَبِّکَ سے طلوع شمس از جانب مغرب کا مراد ہونا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منشأ کے خلاف ہو؟ سمجھ میں نہیں آتا کہ مؤلف کا اس سے کیا مقصد ہے؟

جمہور مفسرین کے خلاف حدیث کا نیا مفہوم

اسی طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث جس میں ارشاد ہے کہ ''قیامت کے دن بے سینگ کے جانور کو سینگ والے جانور سے بدلا دلایا جاوے گا'' اس کے متعلق مؤلف تفسیر نے جو یہ تحریر کیا ہے کہ ''اس کو بعض لوگوں نے حقیقت پر محمول کرلیا حالانکہ جلجاء اور ذِی القرن کمزور اور طاقتور سے کنایہ ہے کیونکہ جانوروں کو دوبارہ زندہ نہیں کیا جاوے گا، بس ان کا حشر ان کی موت ہی کا نام ہے جیسا کہ عبداللہ بن عباسؓ سے منقول ہے حَشْرُ كُلِّ شَىْءٍ اَلْمَوْتُ سِوَى الْجِنِّ وَالْاِنْسِ (جامع البیان ص ۵۰۴) (ہر چیز کا حشر اس کی موت ہے جن اور انسانوں کے سوا) (جواہر القرآن ص ۷۳)

سو مؤلف کی یہ تحقیق بھی تحقیق اکابر اور جمہور مفسرین کے خلاف ہے، مفسرین نے عام طور پر جانوروں کو دوبارہ زندہ کئے جانے اور اجراء قصاص کے بعد ان کے مٹی کردئے جانے کا قول لکھا ہے، پھر بعض متداول تفسیروں میں تو صرف یہی ایک قول لکھا ہے جیسے جلالین، اس میں تو دوسرا قول لکھا ہی نہیں تفسیر جلالین میں ہے: ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ فَيُقْضٰى بَيْنَهُمْ وَ يُقْضٰى لِلْجَمَّاءِ مِنَ الْقَرْنَاءِ ثُمَّ يَقُوْلُ لَهُمْ كُوْنُوْا تُرَابًا (ص ۱۱۵) (فیصلہ کیا جاوے گا ان کے درمیان اور بدلا دلایا جاوے گا بے سینگ کے جانور کو سینگ والے سے پھر فرمائیں گے ان کو مٹی ہو جاؤ) اور وَاِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ (اور جب جانور جمع ہوں گے) پر لکھا ہے: جُمِعَتْ بَعْدَ الْبَعْثِ لِيُقْتَصَّ لِبَعْضٍ مِّنْ بَعْضٍ ثُمَّ يَصِيْرُ تُرَابًا (جلالین ص ۴۹۱) (جمع کئے جاویں گے بعثت کے بعد تاکہ بدلا دلایا جاوے بعض کو بعض سے پھر ہو جائیں گے مٹی) تفسیر عزیزی میں ہے ''قتادہ و دیگر مفسرین گفتہ اند کہ مراد از حشر وحوش زندہ کردن آنہا بعد از مردن است کہ برائے قصاص خواہند کرد در حدیث است کہ درمیان جانوراں نیز قصاص جاری خواہد شد تا آنکہ گوسفند بے سروں را از گوسفند سردار قصاص خواہند دہانید، اما بعد اجراء قصاص ہمہ

راخاک خواہند کرد' الخ (تفسیر عزیزی ص۶۱ پارہ عم)

اور کئی تفسیروں میں پہلے قول کے ساتھ ابن عباسؓ کی طرف منسوب کر کے ایک قول حَشْرُ کُلِّ شَیْءٍ اَلْمَوْتُ الخ بھی نقل کیا ہے اور اسی کو مؤلف تفسیر نے اس مقام پر اختیار کیا ہے اور پہلے قول کو باوجود یکہ تمام مفسرین نے اپنی اپنی تفاسیر میں لکھا ہے مگر مؤلف نے اس کو بالکل نظرانداز کر دیا حالانکہ وہ قول حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر مبنی ہے جو کہ حدیث مرفوع ہے اور صحیح مسلم میں موجود ہے۔ اور ابن عباسؓ کا قول مذکور اول تو موقوف ہے پھر اس کی سند کا حال معلوم نہیں کہ کیسی ہے، اب اگر ان دونوں میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے تو اس صورت میں حدیث ابو ہریرہؓ کو ترجیح دینی چاہئے تھی، چنانچہ جمہور مفسرین نے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت کی بناء پر ہی جانوروں کے دوبارہ زندہ کئے جانے کے قول کو اختیار کیا ہے اور دوسرے قول کو ترجیح نہیں دی، مگر نہ معلوم مؤلف تفسیر کے نزدیک یہ قول کس وجہ سے قابل ترجیح دینے کے ہوا؟ اور اس کی وجہ سے انہوں نے ایک مرفوع روایت کے ظاہری مطلب کو ترک کرنا کیوں ضروری سمجھا؟ اور اس کو حقیقت پر محمول کرنے کی بجائے کنایہ پر محمول کیا؟ چاہئے تو یہ تھا کہ صحیح مسلم شریف کی حدیث کے مقابلہ میں اس قول ابن عباسؓ کے معنی میں مناسب توجیہ کی جاتی بشرطیکہ یہ قول باعتبار سند کے قابل احتجاج واستناد اور حدیث مسلم کے برابر ہوتا ورنہ مرفوع اور قوی کو ترجیح دینی لازمی تھی؟ اسی لئے محدثین کرامؒ ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت کو حقیقت اور ظاہر پر محمول فرما رہے ہیں۔

حشر بہائم کے متعلق علامہ نوویؒ کی تحقیق

چنانچہ علامہ نوویؒ اسی روایت کے تحت شرح مسلم میں فرماتے ہیں: هٰذَا تَصْرِيْحٌ بِحَشْرِ الْبَهَائِمِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ اِعَادَتِهَا فِي الْقِيَامَةِ كَمَا يُعَادُ اَهْلُ التَّكْلِيْفِ مِنَ الْاٰدَمِيِّيْنَ

وَكَمَا يُعَادُ الْاَطْفَالُ وَالْمَجَانِيْنُ وَ مَنْ لَّمْ تَبْلُغْهُ دَعْوَةٌ وَعَلٰى هٰذَا تَظَاهَرَتْ دَلَائِلُ الْقُرْاٰنِ وَالسُّنَّةِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَاِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ وَاِذَا وَرَدَ لَفْظُ الشَّرْعِ وَلَمْ يَمْنَعْ مِنْ اِجْرَائِهٖ عَلٰى ظَاهِرِهٖ عَقْلٌ وَلَا شَرْعٌ وَجَبَ حَمْلُهٗ عَلٰى ظَاهِرِهٖ قَالَ الْعُلَمَاءُ وَلَيْسَ مِنْ شَرْطِ الْحَشْرِ وَالْاِعَادَةِ فِي الْقِيَامَةِ الْمُجَازَاةُ وَالْعِقَابُ وَالثَّوَابُ وَاَمَّا الْقِصَاصُ مِنَ الْقَرْنَاءِ لِلْجَلْجَاءِ فَلَيْسَ هُوَ مِنْ قِصَاصِ التَّكْلِيْفِ اِذْ لَا تَكْلِيْفَ عَلَيْهِمَا بَلْ هُوَ قِصَاصُ مُقَابَلَةٍ (ص ۳۲۰ ج ۲) (یہ تصریح ہے چوپاؤں کے قیامت کے دن جمع کئے جانے اور ان کے دوبارہ زندہ کئے جانے کی جیسا کہ مکلّف آدمیوں اور بچوں اور پاگلوں اور ان لوگوں کو دوبارہ زندہ کیا جاوے گا جن کو دعوت اسلام نہیں پہنچی اور اس پر قرآن وسنت کے دلائل قائم ہیں ارشاد ربانی ہے وَاِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ اور قاعدہ ہے کہ جب شرع کا لفظ وارد ہو اور اس کو ظاہر پر جاری کرنے سے عقل مانع ہو نہ شرع تو اس کا ظاہر پر حمل کرنا ہی واجب ہے، علماء نے کہا ہے کہ قیامت میں اعادہ اور حشر کی شرط بدلہ دلانا اور عذاب وثواب نہیں ہے۔ اب رہا سینگ والی سے بے سینگ والی کیلئے قصاص دلانا تو یہ قصاص مکلّف ہونے کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ تکلیف شرعی کے تو دونوں (سینگ والی اور بے سینگ والی) پابند نہیں ہیں بلکہ وہ بدلہ دلانا دونوں کو برابر کرنے کیلئے ہے) علامہ نوویؒ کی اس عبارت سے واضح ہے کہ اس روایت کو اس کے حقیقی معنی اور ظاہر پر محمول کرنا واجب ہے اور جانوروں کے دوبارہ زندہ کئے جانے پر قرآن وسنت کے دلائل قائم ہیں۔

ایک شبہ کا جواب

اور اس حشر بہائم پر جو بظاہر یہ شبہ ہوتا ہے کہ جب جانور مکلّف اور ثواب وعذاب کے مستحق ہی نہیں ہوتے تو ان کو کیوں دوبارہ زندہ کیا جاتا ہے؟ اس شبہ کا جواب بھی عبارت ھٰذا میں موجود ہے کہ جانوروں کا دوبارہ قیامت میں زندہ کیا جانا بچوں اور ان لوگوں کے دوبارہ زندہ کئے جانے کی طرح ہے جن کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو،

ان کے مکلّف نہ ہونے کے باوجود ان کو دوبارہ زندہ کیا جاوے گا، اور بہائم سے قصاص لینا بوجہ ان کے مکلّف ہونے کے نہیں بلکہ یہ قصاص بوجہ مساوات اور ان کی آپس میں برابری کرنے کیلئے ہے، اسی وجہ سے یہ پوری عبارت نقل کی گئی ہے تاکہ اس پر ناظرین کو غور کرنے کا موقع مل سکے۔

حضرت حکیم الامت تھانویؒ اس شبہ کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں ''جاننا چاہئے کہ اس حدیث کے مضمون سے دوابّ وطیور کا مکلّف ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ بدلہ بوجہ ناراضگی اللہ تعالیٰ کے نہ ہوگا بلکہ عدل خداوندی کیلئے ان کے اعمال میں تساوی وتماثل کا محفوظ رہنا دکھلا دیا جاوے گا'' (تفسیر بیان القرآن ص ۹۳ ج ۳)

محدثین کرامؒ اور اکابر علماءؒ کے اقوال

اس روایت ابو ہریرہؓ کو حقیقت پر محمول کرنے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بخاری شریف بَابُ اِثْمِ مَانِعِ الزَّكٰوةِ (ص ۱۸۸ ج ۱) میں جو حدیث موجود ہے کہ اونٹ وغیرہ جن بہائم کی زکوٰۃ ادا نہیں کی جاتی قیامت کے دن ان کے ذریعے ان کے مالک کو عذاب دیا جاوے گا، اس کو محدثین کرامؒ نے حقیقت پر ہی محمول فرمایا ہے اور احیاء بہائم (جانوروں کے قیامت میں دوبارہ زندہ کئے جانے) پر اس حدیث سے استدلال فرمایا ہے۔

علامہ عینیؒ کا قول

چنانچہ علامہ عینیؒ بخاری شریف کی اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

وَفِيهِ مَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ اللهَ تَعَالٰى يَبْعَثُ الْاِبِلَ وَالْبَقَرَ وَ الْغَنَمَ الَّتِىْ مُنِعَتْ زَكٰوتُهَا بَعَيْنِهَا لِيُعَذَّبَ بِهَا مَانِعُهَا كَمَا صَرَّحَ بِهٖ فِى الْحَدِيْثِ (عینی علی البخاری ج ۷ ص ۲۵۲)

(اور اس میں اس پر دلالت ہے کہ اللہ تعالیٰ ان اونٹوں اور گایوں اور بکریوں کو بعینہ اٹھائیں گے جن کی زکوٰۃ نہیں دی گئی تاکہ عذاب دیا جاوے اس کے ذریعہ مانع زکوٰۃ کو جیسا کہ اس کی تصریح حدیث میں ہے)

علامہ ابن حجر عسقلانیؒ کا قول

اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ مسلم شریف کے اسی باب کی حدیث مذکور کے تحت علامہ ابن حجر عسقلانیؒ کا قول فتح الباری شرح بخاری سے نقل فرماتے ہیں: وَتَنْطَحُهُ بِقُرُوْنِهَا الخ قَالَ الْحَافِظُ وَ فِی الْحَدِیْثِ اِنَّ اللهَ یُحْیِ الْبَهَائِمَ لِیُعَاقِبَ بِهَا مَانِعَ الزَّکٰوةِ وَ فِیْ ذٰلِکَ مُعَامَلَةٌ لَهٗ بِنَقِیْضِ قَصْدِهٖ لِاَنَّهٗ قَصَدَ مَنْعَ حَقِّ اللهِ مِنْهَا وَهُوَالْاِرْتِفَاقُ وَالْاِنْتِفَاعُ بِمَا یَمْنَعُهٗ مِنْهَا فَکَانَ مَا قَصَدَ الْاِنْتِفَاعَ بِهٖ اَضَرَّ الْاَشْیَاءِ عَلَیْهِ (فتح الملہم ص۲۲ ج۳) (حافظ (ابن حجرؒ) نے فرمایا کہ حدیث میں ہے اللہ تعالیٰ چوپاؤں کو زندہ کریں گے تا کہ ان کے ذریعہ سے مانع زکوٰۃ کو سزا دیں اور اس طرح کرنے میں اس کے قصد کے خلاف اس کے ساتھ معاملہ کرنا چاہیے، کیونکہ اس نے ارادہ کیا تھا ان میں سے اللہ کے حق کے روکنے کا اور بہائم سے یہ فائدہ اور نفع حاصل کرنا اس کو زکوٰۃ کی ادائیگی سے مانع تھا تو جس چیز کے ساتھ اس نے نفع حاصل کرنے کا قصد کیا تھا وہی اس کیلئے سب سے زیادہ ضرر رساں ہوگئی)

مفسر ابن جریر طبریؒ کا قول

اور تفسیر ابن جریر میں ہے وَاَوْلَی الْاَقْوَالِ فِیْ ذٰلِکَ بِالصَّوَابِ قَوْلُ مَنْ قَالَ مَعْنٰی حُشِرَتْ جُمِعَتْ فَاُمِیْتَتْ لِاَنَّ الْمَعْرُوْفَ فِیْ کَلَامِ الْعَرَبِ مِنْ مَّعْنَی الْحَشْرِ الْجَمْعُ وَ مِنْهُ قَوْلُ اللهِ "وَالطَّیْرَ مَحْشُوْرَةً" یَعْنِیْ مَجْمُوْعَةً وَ قَوْلُهٗ "فَحَشَرَ فَنَادٰی" وَاِنَّمَا یُحْمَلُ تَاوِیْلُ الْقُرْاٰنِ عَلَی الْاَغْلَبِ الظَّاهِرِ مِنْ تَاوِیْلٍ لَا عَلَی الْاَنْکَرِ الْمَجْهُوْلِ (تفسیر ابن جریر ص۳۷ ج۳۰) (اور اس بارہ میں صواب سے قریب اس شخص کا قول ہے جس نے کہا ہے کہ حُشِرَتْ کے معنی ہیں جمع کیے گئے اس کے بعد مار دیئے گئے کیونکہ کلام عرب میں حشر کے معروف معنی جمع کرنے کے ہیں اور اسی سے ہے اللہ تعالیٰ کا قول وَالطَّیْرَ مَحْشُوْرَةً یعنی جمع کیے ہوئے اور اللہ تعالیٰ کا قول فَحَشَرَ فَنَادٰی اور قرآن کی تفسیر ایسے معنی سے ہی کرنی چاہیے جو کہ اغلب اور ظاہر ہوں نہ کہ غیر معروف

اور مجہول معنی سے) نیز اسی ابن جریر میں ہے فَاِذَا کَانَ الْجَمْعُ هُوَ الْحَشْرُ وَ کَانَ اللّٰهُ تَعَالٰی جَامِعًا خَلْقَهٗ اِلَیْهِ یَوْمَ الْقِیَامَةِ وَجَامِعَهُمْ بِالْمَوْتِ کَانَ اَصْوَبُ الْقَوْلِ فِیْ ذٰلِکَ اَنْ یُّعَمَّ بِمَعْنَی الْاٰیَةِ مَا عَمَّهُ اللّٰهُ بِظَاهِرِهَا وَاَنْ یُّقَالَ کُلُّ دَابَّةٍ وَ کُلُّ طَائِرٍ مَّحْشُوْرٌ اِلَی اللّٰهِ بَعْدَ الْفَنَاءِ وَ بَعْدَ بَعْثِ الْقِیَامَةِ اِذْ کَانَ اللّٰهُ تَعَالٰی قَدْ عَمَّ بِقَوْلِهٖ "ثُمَّ اِلٰی رَبِّهِمْ یُحْشَرُوْنَ" وَلَمْ یُخَصِّصْ بِهٖ حَشْرًا دُوْنَ حَشْرٍ (تفسیر ابن جریر ص ۲۱۲ ج ۷) (جبکہ جمع ہی حشر ہے اور اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کو قیامت کے دن اپنی طرف جمع کرنے والے ہیں اور موت سے بھی جمع کرتے ہیں تو اس بارہ میں زیادہ درست قول یہ ہے کہ آیت کے معنی کو عام رکھا جاوے جتنا اس کے ظاہر کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اس کو عام کیا ہے اور یوں کہا جاوے کہ ہر چوپایہ اور ہر پرندہ اللہ کی طرف محشور ہوگا فنا کے بعد اور بعثت قیامت کے بعد، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ثُمَّ اِلٰی رَبِّهِمْ یُحْشَرُوْنَ کو عام کیا ہے اور اس کی ایک حشر سے دوسرے حشر کے ساتھ تخصیص نہیں کی) اور قول اول کو ہی تفسیر قرطبی میں صحیح کہا ہے قُلْتُ الصَّحِیْحُ الْقَوْلُ الْاَوَّلُ لِمَا ذَکَرْنَا مِنْ حَدِیْثِ اَبِیْ هُرَیْرَةَؓ (ص ۴۲۱ ج ۶) (میں کہتا ہوں کہ قول اول ہی صحیح ہے ابو ہریرہؓ کی حدیث مذکورہ کی وجہ سے)

علامہ شوکانیؒ کا قول

تفسیر فتح القدیر میں علامہ شوکانیؒ لکھتے ہیں (ثُمَّ اِلٰی رَبِّهِمْ یُحْشَرُوْنَ) یَعْنِیْ الْاُمَمَ الْمَذْکُوْرَةَ وَفِیْهِ دَلَالَةٌ عَلٰی اَنَّهَا تُحْشَرُ کَمَا تُحْشَرُ بَنُوْ اٰدَمَ وَقَدْ ذَهَبَ اِلٰی هٰذَا جَمْعٌ مِّنَ الْعُلَمَاءِ وَ مِنْهُمْ اَبُوْ ذَرٍّؓ وَ اَبُوْ هُرَیْرَةَؓ وَالْحَسَنُؒ وَغَیْرُهُمْ وَذَهَبَ ابْنُ عَبَّاسٍؓ اِلٰی اَنَّ حَشْرَهَا مَوْتُهَا وَ بِهٖ قَالَ الضَّحَّاکُ وَالْاَوَّلُ اَرْجَحُ لِلْاٰیَةِ وَلِمَا صَحَّ فِی السُّنَّةِ الْمُطَهَّرَةِ مِنْ اَنَّهٗ یُقَادُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ لِلشَّاةِ الْجَلْحَاءِ مِنَ الشَّاةِ الْقَرْنَاءِ وَیَقُوْلُ اللّٰهُ تَعَالٰی وَاِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ (تفسیر فتح القدیر ج ۳ ص ۱۰۹) (یعنی مذکورہ جماعتیں اور اس میں دلالت ہے اس پر کہ یہ سب جمع کی جاویں گی جیسا کہ بنی آدم جمع کئے جاویں گے

اور اسی کی طرف گئے ہیں بہت سے علماء ان میں سے ابوذرؓ اور ابو ہریرہؓ اور حسنؒ وغیرہم ہیں۔ اور ابن عباسؓ اس طرف گئے ہیں کہ ان کا حشر ان کی موت ہے اور یہی کہا ہے ضحاک نے اور اول زیادہ راجح ہے بوجہ آیت کے اور اس لئے کہ سنت مطہرہ میں ہے کہ بدلہ دلایا جاوے گا قیامت کے دن بے سینگ والی بکری کو سینگ والی بکری سے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد وَاِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ کی وجہ سے (یہی زیادہ راجح ہے)

علامہ سید محمود آلوسیؒ کا قول

علامہ آلوسیؒ نے بھی دونوں قولوں کے ذکر کے بعد جمہور کے قول کو ترجیح دی ہے فرماتے ہیں: نَعَمْ مَاذَکَرَهُ الْجَمَاعَةُ اَوْفَقُ بِمَقَامِ تَهْوِیْلِ الْخُطَبِ وَلِتَفْظِیْعِ الْحَالِ (تفسیر روح المعانی ص ۱۴۵ ج ۷) (ہاں جو ذکر کیا ہے جماعت نے وہ تخویف امر عظیم اور تشنیع حال کے مقام کے بہت مناسب ہے)

علامہ فخر الدین رازیؒ کا قول

علامہ رازیؒ فرماتے ہیں: اَمَّا قَوْلُهٗ ثُمَّ اِلٰی رَبِّهِمْ یُحْشَرُوْنَ فَالْمَعْنٰی اَنَّهٗ تَعَالٰی یَحْشُرُ الدَّوَابَّ وَالطُّیُوْرَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ وَ یَتَاَکَّدُ هٰذَا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ وَ بِمَا رُوِیَ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ یُقْتَصُّ لِلْجَلْحَاءِ مِنَ الْقَرْنَاءِ (تفسیر کبیر ص ۶۰ ج ۴) (لیکن قول خداوندی ثُمَّ اِلٰی رَبِّهِمْ یُحْشَرُوْنَ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ چوپایوں اور پرندوں کو قیامت کے دن جمع کریں گے اور تاکید ہوتی ہے اس کی قول خداوندی وَاِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ اور اس سے جو روایت کی گئی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے بے سینگ والی بکری کو سینگ والی سے بدلہ دلایا جاوے گا)

علامہ ابوالسعودؒ کا قول

علامہ ابوالسعودؒ فرماتے ہیں: (ثُمَّ اِلٰی رَبِّهِمْ یُحْشَرُوْنَ) بَیَانٌ بِالْاُمَمِ الْمَذْکُوْرَةِ فِی الْاٰخِرَةِ بَعْدَ بَیَانِ اَحْوَالِهَا فِی الدُّنْیَا وَ اِیْرَادُ ضَمِیْرِهَا عَلٰی صِیْغَةِ جَمْعِ

الْعُقَلَاءِ لِاِجْرَائِهَا مَجْرَاهُمْ وَالتَّعْبِيْرُ عَنْهَا بِالْاُمَمِ اَىْ اِلٰى مَالِكِ اُمُوْرِهِمْ يُحْشَرُوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَدَابِكُمْ لَا اِلٰى غَيْرِهٖ فَيُجَازِيْهِمْ فَيُنْصَفُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ حَتّٰى يَبْلُغَ مِنْ عَدْلِهٖ اَنْ يَّاْخُذَ لِلْجَمَّاءِ مِنَ الْقَرْنَاءِ (کبیر ص ۶۱ ج ۴)

اب جبکہ ثابت ہو چکا ہے کہ شارحین حدیث مثلاً علامہ نوویؒ اور علامہ ابن حجر عسقلانیؒ اور علامہ عینیؒ اور علامہ عثمانیؒ جانوروں کے دوبارہ زندہ کئے جانے کو اس حدیث ابو ہریرہؓ اور اس کے مثل دوسری احادیث کے پیش نظر ثابت فرما رہے ہیں اور جمہور مفسرین نے بھی اس کو ترجیح دی ہے اس لئے کہ کتاب وسنت کا ظاہر اسی قول حشر بہائم کی تائید کر رہا ہے اور ظاہری معنی پر ہی نصوص کو محمول کرنا ضروری ہے اور اکابر علماء دیوبند رحمہم اللہ تعالیٰ کا مسلک بھی یہی ہے کہ وہ حشر بہائم اور اجراء قصاص کے قائل ہیں، چنانچہ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے فتح الملہم میں علامہ ابن حجر کے قول احیاء بہائم کو بلا کسی تاویل کے ظاہر پر ہی محمول فرمایا ہے۔

حکیم الامت حضرت تھانویؒ کی تحقیق انیق

اور حضرت حکیم الامت تھانویؒ اپنے رسالہ ارشاد الهائم فی حقوق البهائم کے ص ۳۲ پر حدیث ابو ہریرہؓ اِنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَقْضِى اللهُ بَيْنَ خَلْقِهِ الْجِنِّ وَ الْاِنْسِ وَالْبَهَائِمِ وَاِنَّهٗ لَيُقَادُ يَوْمَئِذٍ لِلْجَمَّاءِ مِنَ الْقَرْنَاءِ حَتّٰى اِذَا لَمْ يَبْقَ تَبِعَةٌ عِنْدَ وَاحِدَةٍ لِاُخْرٰى قَالَ اللهُ كُوْنُوْا تُرَابًا فَعِنْدَ ذٰلِكَ يَقُوْلُ الْكَافِرُ يٰلَيْتَنِىْ كُنْتُ تُرَابًا (رواه ابن جرير الطبرى فى تفسيره) (تحقیق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا فیصلہ کریں گے اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کے درمیان جنوں اور انسانوں میں اور چوپایوں میں اور بدلہ دلایا جاوے گا بے سینگ کو سینگ والے سے یہاں تک کہ جب کوئی حق باقی نہ رہے گا کسی کے پاس دوسرے کا اللہ تعالیٰ فرمائیں گے مٹی ہو جاؤ، تو اس وقت کافر کہے گا کاش کہ میں مٹی ہوتا، ابن جریر طبری نے اس کو اپنی تفسیر میں روایت کیا ہے) نقل فرما کر

فرماتے ہیں ''اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جانور پر ظلم اس قدر سخت بات ہے کہ اگر دوسرا جانور بھی ظلم کرے جو کہ شرعاً مکلّف نہیں قیامت میں اس کا بدلہ بھی لیا جاوے گا، تو اگر آدمی ظلم کرے گا جو کہ شرعاً مکلّف ہے اس سے کیونکر بدلہ نہ لیا جاوے گا'' (ارشاد الہائم ص ۳۲)

نیز حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ تفسیر بیان القرآن میں آیت وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ الآیۃ کے حاشیہ میں فرماتے ہیں: قَوْلُهٗ فِيْ اَمْثَالِكُمْ محشور ہونے کی صفت میں اَوْرَدَهٗ فِي الْكَبِيْرِ قَوْلًا خَامِسًا وَهُوَ الرَّاجِحُ عِنْدِيْ بِقَرِيْنَةِ الْمَقَامِ وَبِتَائِيْدِ الْحَدِيْثِ (ص ۹۱ ج ۳)

نیز تفسیر میں فرماتے ہیں '' پھر (اس کے بعد اپنے وقت معین پر) سب (مذکورین انسان و دواب وطیور) اپنے پروردگار کے پاس جمع کئے جائیں گے''۔

ف: اور حدیث شیخین میں ہے کہ اگر دنیا میں شاخدار بکری نے بے شاخ والی کو مارا ہوگا تو قیامت میں اس سے بدلہ لیا جاوے گا (ص ۹۱ ج ۳)

حضرت گنگوہیؒ کا ارشاد گرامی

اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں ''قصاص بہائم میں بوجہ تکلیف نہیں بلکہ بوجہ مساوات ہے، مکلّف کو عذاب بالنار ہوتا ہے، بہائم بدلہ دے کر معدوم کئے جائیں گے، یہ قصاص ایسے امر میں ہوگا جیسا کہ ایک بیل نے دوسرے کو سینگ خواہ مخواہ مار دیا یا دو جانور باہم لڑے اور ایک کے سینگ ہیں دوسرے کے نہیں تو بلا سینگ کے زیادہ چوٹ لگ گئی، بہر حال یہ مقاصات بوجہ تکلیف نہیں ہے، مکلّف کی سزا دوزخ وغیرہ سے ہے جو مصرح نصوص ہے'' (تذکرۃ الرشید ص ۱۶۱)

معلوم ہوا کہ مؤلف کے شیخ کا قول ان کے استاذ کے خلاف ہے، لہٰذا شیخ کی طرف نسبت غلط ہے یا غلطی کی نسبت شیخ کی جانب ہوتی ہے۔

تو اب اس حدیث ابو ہریرہؓ کو اس کے ظاہری معنی اور حقیقت پر ہی محمول کرنا

واجب ہے، کیونکہ اس کے حقیقت پر حمل کرنے سے نہ تو کوئی عقلی دلیل مانع ہے اور نہ شرعی دلیل اس سے مانع ہے، پھر بلا ضرورت اور بلا قرینۂ صارفہ ظاہری اور حقیقی معنی سے عدول کر کے عدل تام سے کنایہ قرار دینے کی کیا وجہ ہے؟ اور جلجاء اور ذی القرن کو کمزور اور طاقتور سے کنایہ قرار دینے کی کیا ضرورت ہے؟ جیسا کہ مؤلف صاحب نے کہا ہے، حالانکہ نصوص کو اپنے ظاہر پر محمول کرنا واجب ہے جب تک کوئی دلیل اس کے حمل علی الظاہر سے مانع نہ ہو۔

چنانچہ آیت قرآنی وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ میں علامہ رازیؒ پہلی وجہ یہ لکھتے ہیں: وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْمُفَسِّرِيْنَ اِجْرَاءُ هٰذِهِ الْاٰيَةِ عَلٰى ظَاهِرِهَا وَهِيَ نَظِيْرُ قَوْلِهٖ فِيْ مَانِعِ الزَّكٰوةِ" يَوْمَ يُحْمٰى عَلَيْهَا فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ" الخ وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهٗ اَلَا لَا أُلْفِيَنَّ اَحَدَكُمْ يَجِيْءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلٰى رَقَبَتِهٖ بَعِيْرٌ لَهٗ رُغَاءٌ اَوْبَقَرَةٌ لَهَا خُوَارٌ اَوْشَاةٌ لَهَا ثُغَاءٌ الخ (اور یہی اکثر مفسرین کا قول ہے اس آیت کو ظاہر پر جاری کرنا اور یہ نظیر ہے اللہ تعالیٰ کے قول کی مانع زکوٰۃ کے بارہ میں جس روز گرم کیا جاوے گا اس کو جہنم کی آگ میں، اور دلالت کرتا ہے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نہ پاؤں میں تم میں سے کسی کو کہ آوے قیامت کے دن ایسی حالت میں کہ اس کی گردن پر اس کا اونٹ آواز کرتا ہو یا گائے بولتی ہو یا بکری چلا رہی ہو)

پھر دوسری توجیہ لکھتے ہیں: اَنْ يُّقَالَ لَيْسَ الْمَقْصُوْدُ مِنْهُ ظَاهِرَهٗ بَلِ الْمَقْصُوْدُ تَشْدِيْدُ الْوَعِيْدِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّمْثِيْلِ وَالتَّصْوِيْرِ الخ (یہ کہا جاوے کہ اس سے مقصود اس کا ظاہری مطلب نہیں ہے بلکہ تمثیل اور تصویر کے طور پر وعید میں سختی کرنا مقصود ہے)

اس کے بعد فرماتے ہیں: وَاعْلَمْ اَنَّ هٰذَا التَّاوِيْلَ مُحْتَمَلٌ اِلَّا اَنَّ الْاَصْلَ الْمُعْتَبَرَ فِيْ عِلْمِ الْقُرْاٰنِ اَنَّهٗ يَجِبُ اِجْرَاءُ اللَّفْظِ عَلَى الْحَقِيْقَةِ اِلَّا اِذَا قَامَ دَلِيْلٌ لِلْمَنْعِ مِنْهُ وَهٰهُنَا لَا مَانِعَ مِنْ هٰذَا الظَّاهِرِ فَوَجَبَ اِثْبَاتُهٗ (تفسیر کبیر ص ۱۲۶ ج ۳) (جان لو کہ یہ تاویل

(اگرچہ) محتمل ہے مگر علم قرآن میں جو قاعدہ معتبر ہے وہ یہی ہے کہ لفظ کو حقیقی معنی پر رکھنا واجب ہے مگر یہ کہ کوئی دلیل اس سے مانع ہو اور اس مقام پر اس ظاہر (پر حمل کرنے) سے کوئی مانع نہیں ہے تو اس (ظاہری معنی) کو ثابت کرنا واجب ہے)

رفع تعارض اور تاویل حدیث

جب حدیث ابو ہریرۃؓ کا ظاہر پر حمل کرنا واجب ہے تو ابن عباسؓ کے قول حَشْرُ کُلِّ شَیْءٍ اَلْمَوْتُ سِوَی الْجِنِّ وَالْاِنْسِ کی ایسی تاویل کی جانی ضروری ہے جس سے ان دونوں میں تعارض باقی نہ رہے، وہ تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ اس قول ابن عباسؓ میں جانوروں کے دوبارہ زندہ کئے جانے اور اجراء قصاص کے بعد کی حالت کا بیان ہے جیسا کہ عام طور پر مفسرین نے لکھا ہے کہ اجراء قصاص کے بعد جانوروں پر موت طاری کر کے ان کو مٹی کر دیا جائے گا۔

علامہ رازیؒ لکھتے ہیں: اِنَّ الْبَهَائِمَ تُحْشَرُ فَیُقْتَصُّ لِلْجَمَّاءِ مِنَ الْقَرْنَاءِ ثُمَّ یُقَالُ لَهَا بَعْدَ الْمُحَاسَبَةِ کُوْنِیْ تُرَابًا (کبیر ص ۴۴۶ ج ۸) بیضاوی میں ہے: قِیْلَ یُحْشَرُ سَائِرُ الْحَیَوَانَاتِ لِلْاِقْتِصَاصِ ثُمَّ تُرَدُّ تُرَابًا فَیَوَدُّ الْکَافِرُ حَالَهَا (ص ۲۲۰)

حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں: اور کمالین میں بروایت ابن جریر و ابن المنذر حضرت ابو ہریرہؓ سے مذکور ہے کہ اس کے بعد ان جانوروں کو حکم ہوگا کہ خاک ہو جاؤ اس وقت کافر تمنا کرے گا یٰلَیْتَنِیْ کُنْتُ تُرَابًا (بیان القرآن ص ۹۲ ج ۳)

اس تاویل کا قرینہ علاوہ اس کے کہ اس قول مذکور میں جنوں اور انسانوں کو حشر یعنی موت سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور استثناء اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب قول مذکور میں بعثت اور اجراء قصاص کے بعد کی حالت کا بیان ہو ورنہ تو جنوں اور انسانوں کو بعثت سے قبل مستثنیٰ کرنے کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں، یہ بھی ہے کہ خود عبداللہ بن عباسؓ سے بھی قیامت کے دن حشر بہائم اور ان کے درمیان قصاص کے جاری ہونے کی روایت مروی ہے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ فرماتے ہیں: واز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ وعبداللہ بن عمرؓ مرفوعاً وموقوفاً روایت آمدہ کہ درروز فصل وقضاء بعد ازآنکہ جانوراں راباہم قصاص گرفتہ خواہند فرمود کہ خاک شوید (تفسیر عزیزی پ عم ص ۱۸)

اسی طرح تفسیر قرطبی میں ہے: (وَاِذَاالْوُحُوْشُ حُشِرَتْ)اَیْ جُمِعَتْ وَالْحَشْرُ الْجَمْعُ عَنِ الْحَسَنِؒ وَقَتَادَةَوَغَيْرِهِمَاوَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍؓ حَشْرُهَامَوْتُهَارَوَاهُ عَنْهُ عِكْرَمَةُ وَ حَشْرُ كُلِّ شَيْءٍ اَلْمَوْتُ غَيْرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ فَاِنَّهُمَا يُوَافِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ اَيْضًا قَالَ يُحْشَرُ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى الذُّبَابِ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍؓ يُحْشَرُ الْوُحُوْشُ غَدًا اَیْ تُجْمَعُ حَتّٰى يُقْتَصَّ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ فَيُقْتَصَّ لِلْجَمَّاءِ مِنَ الْقَرْنَاءِ ثُمَّ يُقَالُ لَهَا كُوْنِیْ تُرَابًا فَتَمُوْتُ وَ هٰذَا اَصَحُّ مِمَّا رَوَاهُ عَنْهُ عِكْرَمَةُ (قرطبی ص ۲۲۷ ج ۱۹)

(وَاِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ یعنی جمع کئے جاویں گے، حشر کے معنی جمع کرنے کے حسنؒ اور قتادہؒ وغیرہما سے مروی ہیں، اور ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ان کا حشر ان کی موت ہے، روایت کیا اس کو ان سے عکرمہؒ نے اور حشر ہر چیز کا موت ہے جن اور انسانوں کے سوا، پس یہ دونوں قیامت کے دن بدلہ دیئے جاویں گے۔ اور ابن عباسؓ سے بھی روایت ہے کہ انہوں نے کہا ہر چیز جمع کی جاوے گی یہاں تک کہ مکھی بھی، کہا ابن عباسؓ نے جانوروں کو قیامت میں محشور کیا جاوے گا یعنی جمع کیا جاوے گا، بعض کو بعض سے بدلہ دلایا جاوے گا، بے سینگ والے کو سینگ والے سے، پھر کہا جاوے گا اس کو مٹی ہو جا تو وہ مر جائیں گے اور یہ زیادہ صحیح ہے اس سے جو روایت کیا ہے ان سے عکرمہؒ نے)

جب حضرت ابن عباسؓ سے قیامت کے دن حشر بہائم اور ان کے درمیان قصاص جاری ہونے کا قول بھی ثابت ہے جیسا کہ تفسیر عزیزی اور تفسیر قرطبی کے حوالہ سے ابھی گذرا ہے اور تفسیر قرطبی میں حشر بہائم والے قول ابن عباسؓ کو بہ نسبت ان کے قول حَشْرُهَا مَوْتُهَا کے اصح بھی کہا ہے اور یہ قول جمہور مفسرین کے موافق ہے،

تو پھر حَشْرُ کُلِّ شَیْءٍ اَلْمَوْتُ اِلَخ کے یا تو یہ معنی ہیں کہ اجراء قصاص کے بعد جنوں اور انسانوں کے سوا ہر چیز کو موت دے دی جائے گی تا کہ مذکورہ حدیث ابو ہریرہؓ اور جمہور کی رائے کے موافق ہونے کے ساتھ ابن عباسؓ کے دونوں قولوں میں بھی تطبیق ہو جائے یا پھر اصح قول کے مقابلہ میں دوسرے قول کو متروک قرار دیا جائے گا۔

تحریر بالا سے جب قول ابن عباسؓ "حَشْرُهَا مَوْتُهَا الخ" کی مراد ان کے دوسرے قول تُحْشَرُ الْوُحُوْشُ غداً اَیْ تُجْمَعُ حَتّٰی یُقْتَصَّ لِبَعْضِهَا مِنْ بَعْضٍ فَیُقْتَصَّ لِلْجَمَّاءِ مِنَ الْقَرْنَاءِ ثُمَّ یُقَالُ لَهَا کُوْنِیْ تُرَاباً فَتَمُوْتُ (قرطبی ص۲۲۷ ج۱۹) کی روشنی میں واضح ہوگئی اور وہ مراد ابو ہریرہؓ کی روایت مذکورہ کے بھی موافق ہے اور جمہور کی رائے بھی یہی ہے تو پھر اس قول کا ایسا مطلب بیان کرنا کب درست ہے جو کہ تمام احادیث اور جمہور مفسرین کے خلاف ہونے کے علاوہ خود ابن عباسؓ کے دوسرے صحیح ترین قول کے بھی مخالف ہے؟

خاص طور پر ایسی حالت میں جبکہ حَشْرُ کُلِّ شَیْءٍ اَلْمَوْتُ الخ کے اس مطلب کا جس کی بناء پر مؤلف تفسیر جانوروں کے دوبارہ زندہ کئے جانے کا انکار کر رہے ہیں بعض اکابر رد بھی کر رہے ہیں جیسا کہ علامہ ابو السعودؒ نے اس قول کو قِیْلَ حَشْرُهَا مَوْتُهَا سے نقل فرما کر اول تو اس کے ضعف کی طرف اشارہ فرمایا پھر اس کی تردید بھی فرما دی، فرماتے ہیں: وَیَاْبَاهُ مَقَامُ تَهْوِیْلِ الْخُطَبِ وَتَفْظِیْعِ الْحَالِ (تفسیر ابو السعود ج۴ ص ۶۱ بر حاشیہ کبیر) اور تفسیر روح المعانی سے بھی اوپر گذر چکا ہے کہ جمہور کا قول تہویل خطب اور تفظیع حال کے زیادہ موافق ہے۔ واللہ اعلم

مقام ثالث در تحقیق کیفیت نوم انبیاء علیہم السلام

نوم انبیاء علیہم السلام کا ناقض وضو ہونا جمہور اہل سنت کے خلاف ہے

لَا تَاْخُذُہٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ (پ۳ رکوع ۲) کے تحت مؤلف لکھتے ہیں:

''نوم انبیاء علیہم السلام کے بارہ میں محدثین کرام کا مسلک یہ ہے کہ وہ ناقض وضو نہیں جیسا کہ عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ میں نے رات اپنی خالہ ام المؤمنین میمونہؓ کے گھر بسر کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز عشاء ادا کر کے حضرت میمونہؓ کے گھر تشریف لائے اور چار رکعت نماز ادا فرمائی اور پھر سو گئے، رات کے آخری حصہ میں بیدار ہوئے اور وضو فرما کر نماز تہجد، وتر اور فجر کی سنتیں ادا کیں، اس کے بعد پھر سو گئے یہاں تک کہ مؤذن نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جا کر نماز فجر ادا کی لیکن وضو نہیں فرمایا'' اس کے متعلق مؤلف لکھتے ہیں:

''لیکن حضرت شیخ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا کہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ واقعہ کئی راویوں نے بیان کیا اور اس ایک ہی واقعہ کی تفصیلات بیان کرنے میں راویوں کے درمیان شدید اختلاف ہے، مثلاً ایک روایت میں ہے کہ نماز عشاء کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ کے گھر چار رکعت نماز ادا کی اور پھر آپ صلی اللہ

علیہ وسلم سو گئے یہاں تک کہ خراٹوں کی آواز آنے لگی، ایک روایت میں سونے اور خراٹوں کا ذکر نماز تہجد اور صبح کی سنتوں کے درمیان کیا گیا ہے، اور ایک دوسری روایت میں یہ دونوں چیزیں صبح کی سنتوں اور فرض کے درمیان مذکور ہیں۔

اسی طرح بعض روایتوں میں آتا ہے کہ اس رات آپ صلی اللہ علیہ وسلم تہجد کی نماز میں ہر دو رکعت کے بعد سوئے اور پھر اٹھ کر وضو فرمایا، لیکن دوسری روایتوں میں ہر دو رکعت کے بعد نیند اور وضو کا ذکر نہ وارد ہے۔ ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ بعض روایتوں میں فجر کی سنتوں کے بعد مطلق نیند اور خراٹوں کا ذکر ہے، بعض میں اضطجاع (پہلو کے بل لیٹنے) اور بعض میں احتباء (گھٹنوں کو کھڑا کر کے دونوں ہاتھوں کا دائرہ بنا کر ان کے سہارے بیٹھنا) کا ذکر ہے'' اس کے بعد مؤلف ان اختلافات میں تطبیق اور ترجیح کی حسب ذیل صورت تحریر کرتے ہیں:

اصل روایت میں نیند اور خراٹوں کا ذکر صرف ان چار رکعتوں کے بعد ہے جو عشاء کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر ادا کی تھیں، لیکن بعض راویوں نے تہجد کے بعد یا فجر کی سنتوں کے بعد بھی اس کا ذکر کر دیا۔ اسی طرح اصل واقعہ میں ہے کہ فجر کی سنتوں کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے احتباء فرمایا اور اسی حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نیند آ گئی اور سانس نکلنے کی آواز سنائی دینے لگی جس کو راوی نے نفخ سے تعبیر کیا ہے اور نفخ ہی کو بعض راویوں نے غطیط یا خطیط (خراٹے) سے تعبیر کر ڈالا جیسا کہ حافظ بدر الدین عینیؒ فرماتے ہیں نَفَخَ بِالْخَاءِ الْمُعْجَمَةِ اَیْ مِنْ خَیْشُوْمِہٖ وَھُوَ الْمُعَبَّرُ عَنْہُ بِالْغَطِیْطِ (عمدۃ القاری ص ۲۵۵ ج ۲) (نفخ خاء معجمہ کے ساتھ یعنی خیشوم سے اور اس کو غطیط سے تعبیر کر دیا گیا) اور اس طرح احتباء کی حالت میں نیند کسی کے حق میں بھی ناقض وضو نہیں، اصل بات تو یہ تھی پھر اس مفہوم کو بعض راویوں نے روایت بالمعنی کر کے اِضْطَجَعَ فَنَامَ سے ادا کر دیا (جواہر القرآن ص ۱۲۵)

حدیث کی غلط توجیہ

نوم انبیاء علیہم السلام کے بارہ میں مؤلف نے باوجود یکہ محدثین کرامؒ کا مذہب یہ بتلایا ہے کہ وہ ناقض وضو نہیں ہے مگر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کی انہوں نے ایسی توجیہ کردی جس سے نوم انبیاء علیہم السلام کا غیر ناقض ہونا ثابت نہیں ہوتا، حالانکہ نوم انبیاء علیہم السلام کے غیر ناقض وضو ہونے کی ایک دلیل محدثین کرامؒ کے نزدیک حسب بیان مؤلف عبداللہ بن عباسؓ کی یہ روایت بھی ہے، لیکن مؤلف کی مذکورہ توجیہ کے موافق اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم کیلئے کسی قسم کی خصوصیت ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ روایت میں اس توجیہ پر تہجد یا فجر کی سنتوں کے بعد نینداور خراٹوں کا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ نینداور خراٹوں کا ثبوت صرف عشاء کے بعد کی چار رکعتوں کے بعد ہوتا ہے اوران چار رکعتوں کے بعد نیند سے بیدار ہوکر چونکہ روایت میں وضو فرمانا مذکور ہے لہٰذا مؤلف کے نزدیک واقعہ ھٰذا میں ایسی کوئی نماز ثابت نہیں ہوتی جس کونوم کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر تجدید وضو کے ادا فرمایا ہواوراس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول کرنے اور یہ کہنے کی ضرورت پیش آئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند وضو کو نہیں توڑتی تھی۔ اس طرح نوم انبیاء علیہم السلام کے غیر ناقض وضو ہونے پر روایت ابن عباسؓ کو جو محدثین کرامؒ کی طرف سے بقول مؤلف بھی بطور دلیل کے پیش کیا جاتا ہے وہ دلیل تو ''خود غلط بود آنچہ ماپنداشتیم'' کا مصداق ہوکر ان کے نزدیک غیر مفید اور منہدم ہوگئی اور اب ان کے نزدیک اس روایت سے انبیاء علیہم السلام کی نوم کے غیر ناقض وضو ہونے پر استدلال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس واقعہ میں مؤلف کے نزدیک حالت احتباء میں خفیف نیند کا ثبوت ہوتا ہے اوراس طرح احتباء کی حالت میں نیند کسی کے حق میں بھی ناقض وضو نہیں ہے، تو اب اس واقعہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم کیلئے مؤلف کے نزدیک کسی قسم کی خصوصیت ثابت نہیں

ہوتی، بلکہ ان کے نزدیک نبی کی نوم دوسرے لوگوں کی نوم کی طرح ہی ہے۔

تہجد کے بعد نیند کا ثبوت

اگر واقعہ مذکورہ میں مؤلف کے نزدیک صرف عشاء کے بعد والی چار رکعتوں کے بعد ہی نیند کا ذکر ہے اور ایک مرتبہ بیدار ہو کر پھر بقیہ شب میں آپ کا بیدار رہنا ثابت ہے تو ان کو اس پر کوئی روایت مثبت مدعیٰ پیش کرنی چاہئے تھی، ورنہ تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے راویوں نے تہجد کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند کا ذکر کیا ہے چنانچہ مسلم شریف میں موجود ہے ثُمَّ نَامَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتّٰی نَفَخَ وَكَانَ اِذَا نَامَ نَفَخَ ثُمَّ اَتَاهُ الْمُؤَذِّنُ فَخَرَجَ فَصَلّٰى وَلَمْ يَتَوَضَّاُ (مسلم شریف ص ۲۶۰ ج ۲) (پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو گئے یہاں تک کہ سانس لینے لگے اور جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سوتے تھے تو سانس لیا کرتے تھے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا مؤذن تو پڑھی آپ نے نماز اور وضو نہیں کیا) اور اس کو مؤلف نے بھی نقل کیا ہے۔ اور ایک طریق میں ذیل کے الفاظ کے ساتھ اس کا ذکر ہے: ثُمَّ اضْطَجَعَ فَنَامَ حَتّٰی نَفَخَ وَكَانَ اِذَا نَامَ نَفَخَ فَاَتَاهُ بِلَالٌ فَاٰذَنَهٗ بِالصَّلٰوةِ فَقَامَ فَصَلّٰى وَلَمْ يَتَوَضَّاُ (مسلم شریف ص ۲۶۰ ج ۱) (پھر آپ لیٹ گئے تو سو گئے یہاں تک کہ سانس لینے لگے اور جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سویا کرتے تھے تو سانس لیا کرتے تھے، اس کے بعد آئے بلالؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی اطلاع دی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا) اور اس روایت کے ایک طریق میں ہے ثُمَّ نَامَ حَتّٰی سَمِعْتُ غَطِيْطَهٗ (مسلم شریف ص ۲۶۰) (پھر سو گئے یہاں تک کہ خراٹے سنے گئے) اس کو بھی مؤلف نے نقل کیا ہے، صحابیؓ کے اس بیان سے تہجد کے بعد بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم کا ثبوت ہوتا ہے، آخر وہ کونسی دلیل ہے جس کی وجہ سے صحابیؓ کے اس بیان کو رد کیا جا رہا ہے؟ محض اس وجہ سے اس کو رد کر دینا صحیح نہیں کہ راویوں کے بیان میں

اختلاف ہے اور بعض راویوں نے نوم کا ذکر تہجد کے بعد کرنے کے علاوہ فجر کی سنتوں اور فرض کے درمیان بلکہ بعض نے تہجد کی ہر دو رکعت کے بعد نوم اور وضو کا ذکر کیا ہے، اس لئے کہ روایت کے بعض طرق میں اجمال واختصار ہے اور بعض میں تفصیل ہے اور ظاہر ہے کہ اجمال وتفصیل میں تعارض نہیں ہوا کرتا جس کیلئے تطبیق وترجیح کی ضرورت سے بعض راویوں کے بیان کو ترک کرنا پڑے۔ جب تہجد اور فجر کی سنتوں کے بعد اس واقعہ میں نوم کا ذکر موجود ہے اور اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کہ بعض راویوں نے غلط فہمی کی بناء پر ان مواقع میں نیند کا ذکر کر دیا ہے تو اب مؤلف کا یہ کہنا کہ ''اصل روایت میں صرف عشاء کے بعد کی سنتوں کے بعد ہی نیند کا ذکر ہے'' صحیح نہیں اور خود مؤلف بھی اس قول پر قائم نہ رہ سکے کیونکہ وہ فجر کی سنتوں کے بعد حالت احتباء میں خفیف نیند آنے اور سانس نکلنے کی آواز سنائی دینے کے قائل ہیں۔ ان کے قول مذکور کا مقتضیٰ تو یہ تھا کہ وہ اس کے بھی قائل نہ ہوتے، مگر حالت احتباء میں چونکہ نوم کسی کے حق میں بھی ناقض وضو نہیں ہوتی شاید اس لئے مؤلف کو فجر کی سنتوں کے بعد اس کے تسلیم کر لینے میں کچھ تأمل نہیں ہوا، اسی وجہ سے انہوں نے روایت کے الفاظ ثُمَّ اضْطَجَعَ فَنَامَ (پھر آپ لیٹے تو سو گئے) کو حالت احتباء میں نوم کی روایت بالمعنی کہا ہے، حالانکہ ثُمَّ اضْطَجَعَ فَنَامَ کو حالت احتباء میں نوم کی روایت بالمعنی کہنے کی بجائے اس کا صحیح مطلب واقعہ کے مطابق یہ ہے کہ احتبی میں نوم کی ابتدائی حالت اور اضطجع میں انتہائی حالت کا بیان ہے جیسا کہ مؤلف کے استاذ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے علامہ نوویؒ سے نقل فرمایا ہے:

ثُمَّ احْتَبٰی قَالَ النَّوَوِیُّ مَعْنَاهُ اَنَّهٗ اِحْتَبٰی اَوَّلاً ثُمَّ اضْطَجَعَ کَمَا سَبَقَ فِی الرِّوَایَاتِ الْمَاضِیَةِ (فتح الملہم ص ۳۲۹ ج ۲) (پھر احتباء کیا، نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں پہلے احتباء فرمایا پھر لیٹ گئے جیسا کہ گذشتہ روایات میں گذرا) مگر اس میں مؤلف کو یہ مشکل پیش آئے گی کہ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے یہ خصوصیت ثابت

ہو جاتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم حالت اضطجاع میں بھی ناقض وضو نہیں ہے۔

علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: قَالَ النَّوَوِیُّ ھٰذَا مِنْ خَصَائِصِہٖ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَنَّ نَوْمَہٗ مُضْطَجِعًا لَا یُنْقِضُ الْوُضُوْءَ لِاَنَّ عَیْنَیْہِ تَنَامَانِ وَلَا یَنَامُ قَلْبُہٗ (نووی شرح مسلم شریف ص ۲۶ ج ۱، فتح الملہم ص ۳۲۴ ج ۲) (نوویؒ نے فرمایا ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند لیٹ کر وضو کو نہیں توڑتی، اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھیں سوتی تھیں اور دل نہیں سوتا تھا) علامہ ملا علی قاریؒ وَلَمْ یَتَوَضَّأْ پر لکھتے ہیں: وَھٰذَا مِنْ خَصَائِصِہٖ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ لِاَنَّ عَیْنَیْہِ کَانَتْ تَنَامُ وَلَا یَنَامُ قَلْبُہٗ (جمع الوسائل ص ۶۲ ج ۱) شرح مناوی میں ہے: لِاَنَّ مِنْ خَصَائِصِہٖ اَنَّ وُضُوْءَہٗ لَا یَنْتَقِضُ بِالنَّوْمِ مُطْلَقًا لِبَقَاءِ یَقْظَۃِ قَلْبِہٖ فَلَوْ خَرَجَ مِنْہُ حَدَثٌ لَا حَسَّ بِہٖ ھٰذِہٖ خَصِیْصَۃٌ لَہٗ عَلٰی اُمَّۃٍ لَا عَلَی الْاَنْبِیَاءِ کَمَا ذَکَرُوْہُ (شرح مناوی ص ۶۳)

بہر حال مؤلف کے نزدیک بھی فجر کی سنتوں اور فرضوں کے درمیان نوم ثابت ہے، یہ اور بات ہے کہ وہ اس نوم کو حالت احتباء میں کہتے ہیں اور اِضْطَجَعَ کے حقیقی معنی کو ترک کر کے اس سے اِحْتَبٰی مراد لیتے ہیں جس سے ان کو اضطجاع کے حقیقی معنی بلاوجہ ترک کرنے پڑتے ہیں، بخلاف علامہ عثمانیؒ وغیرہ محدثینؒ کے کہ ان کے نزدیک صحیح مطلب دونوں جملوں کا یہ ہے کہ پہلے حالت احتباء میں نیند شروع ہوئی پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم لیٹ گئے، اس مطلب پر اِحْتَبٰی اور اِضْطَجَعَ دونوں اپنے حقیقی معنی پر رہتے ہیں اور کسی کا بھی حقیقی مفہوم ترک کرنا نہیں پڑتا۔

مؤلف کا خفیف کی قید لگانا

اس جگہ مؤلف کے کلام میں جو نیند کے ساتھ خفیف کی قید ہے اس کے متعلق معلوم نہ ہو سکا کہ اس سے ان کی کیا مراد ہے؟ حالانکہ حالت احتباء میں تو نوم مستغرق

بھی کسی کے حق میں ناقض وضو نہیں ہے، کیا مؤلف کے نزدیک حالت احتباء میں نوم مستغرق ناقض وضو ہے؟ اس لئے انہوں نے توجیہ روایت کیلئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت احتباء کی نوم کے اندر بھی خفیف کی قید لگانے کی ضرورت سمجھی کہ کہیں حالت احتباء میں نوم مستغرق کے تسلیم کر لینے سے ان کے مسلک کے خلاف نوم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا غیر ناقض ہونا ثابت نہ ہو جاوے؟ مگر آگے چل کر خود مؤلف نے لکھا ہے ''اس طرح احتباء کی حالت میں نیند کسی کے حق میں بھی ناقض وضو نہیں'' اس میں خفیف کی قید نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ حالت احتباء میں کسی قسم کی نیند بھی ناقض وضو نہیں، تو اب مؤلف کا یہ کہنا کہ ''اسی حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خفیف نیند آ گئی'' اگر خفیف کی قید احترازی ہے تب تو اس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند پر غیر نبی کی نیند کیلئے ایک قسم کی فضیلت اور مزیت ثابت ہوتی ہے اس طرح سے کہ غیر نبی کی نوم تو مستغرق بھی حالت احتباء میں ناقض وضو نہیں مگر نبی کی نوم خفیف تو حالت احتباء میں ناقض وضو نہیں لیکن اس حالت میں نوم مستغرق ناقض وضو ہے۔ اور اگر خفیف کی قید احترازی نہیں بلکہ واقعی ہے اور یہ مقصود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم ہمیشہ خفیف ہی ہوتی تھی نوم مستغرق کبھی نہیں ہوتی تھی کَمَا نَقَلَ الْعَلَّامَةُ الشَّامِیُّؒ عَنِ الْقَاضِی عَیَاضٍؒ اَنَّهٗ لَا یَنَامُ نَوْمًا مُسْتَغْرِقًا نَاقِضًا لِلْوُضُوْءِ (ص ۱۴۳ ج ۱) (جیسا کہ نقل کیا ہے علامہ شامیؒ نے قاضی عیاضؒ سے کہ آپ استغراقی نیند سے نہیں سوتے تھے جو ناقض وضو ہوتی ہے) تو پھر اس سے مقصود مؤلف کے برخلاف یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم ناقض وضو نہیں خواہ وہ کسی حالت میں بھی ہو مُضْطَجِعًا ہو یا مُحْتَبِیًا، لہٰذا اس صورت میں مؤلف کی یہ بحث قطعاً لغو اور فضول ہو جاتی ہے جو انہوں نے اس نوم کو حالت احتباء میں ثابت کرنے کیلئے کی ہے کہ اضطجع کو اس کے حقیقی معنی سے ہٹا کر اس سے احتباء مراد لیا ہے گویا راوی احتباء (گھٹنوں کے سہارے

بیٹھنے) اور اضطجاع (چت لیٹنے) میں فرق معلوم نہ کر سکے اس لئے اضطجاع کو احتباء سے تعبیر کر دیا، اب جبکہ مؤلف کے نزدیک حالت احتباء میں نیند کسی کے حق میں بھی ناقض وضو نہیں ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ نیند بھی اس لئے ناقض وضو نہیں تھی کہ وہ حالت احتباء میں تھی تو معلوم ہوا کہ مؤلف کے نزدیک نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور غیر نبی کی نیند نقض وضو کے بارہ میں برابر ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند میں دوسروں کی نیند کی نسبت کوئی خصوصیت ثابت نہیں، حالانکہ علامہ نوویؒ وغیرہ اکابر کے کلام سے ثابت ہو چکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خصوصیت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند مضطجعًا بھی ناقض وضو نہیں اور واقعہ ھٰذا میں یہ نیند آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت احتباء میں شروع ہوئی مگر انتہاء اس کی حالت اضطجاع پر ہوئی تھی۔

واقعہ ھٰذا میں صحابیؓ کے بیان نَامَ حَتّٰی نَفَخَ وَ کَانَ اِذَا نَامَ نَفَخَ سے صاف طور پر معلوم ہو گیا کہ اس روایت میں جس نوم کا ذکر صحابیؓ کر رہے ہیں وہ نوم خلاف عادت کسی دوسری قسم کی نوم نہ تھی جس کو خلاف عادت نوم خفیف کہہ سکتے ہوں، بلکہ وہ نوم عادت کے موافق ہمیشہ کی نوم کی طرح تھی، اب اس نوم میں کوئی ایسی قید لگانا جس سے اس نوم کا معروف طریقہ کے خلاف ہونا ثابت ہو صحابیؓ کے بیان نَامَ حَتّٰی نَفَخَ کے بعد وَ کَانَ اِذَا نَامَ نَفَخَ کی تحریف کرنا اور مقصود متکلم کو تبدیل کرنا ہے۔

خلاصۂ کلام

تحریر بالا سے واضح ہو گیا کہ واقعہ ھٰذا میں فجر کی سنتوں کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم کے مؤلف بھی اقراری ہیں اور چونکہ اس نوم کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمائے بغیر نماز ادا فرمائی ہے اس لئے اس سے بھی ثابت ہو رہا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند ناقض وضو نہیں ہے، اس واسطے مؤلف نے اس نوم کو تمام سلف صالحین کے برخلاف حالت احتباء میں ہونا تسلیم کیا ہے تا کہ آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم کی نیند کی یہ خصوصیت ثابت نہ ہو سکے کہ وہ ناقض وضو نہیں ہے۔ مؤلف کی یہ تمام بحث سلف صالحین کے خلاف اور مقصود کلام کی تحریف کرنا ہے جیسا کہ گذرا۔

مؤلف نے علامہ عینیؒ سے جو یہ نقل کیا ہے کہ ''نفخ ہی کو بعض راویوں نے غطیط یا خطیط سے تعبیر کر ڈالا'' اگر اس سے مؤلف کا یہ مقصد ہے کہ جس نوم میں نفخ پایا جاتا ہے وہ نوم ناقض وضو نہیں اور جس میں غطیط ہو وہ ناقض وضو ہے اس لئے روایت کے جس طریق میں راوی نے غطیط کا لفظ روایت کیا ہے اس کو نفخ کی تعبیر کہہ کر مؤلف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اس واقعہ میں جو نوم تھی اس میں نفخ ثابت ہے بعض راویوں نے اسی کو غلطی سے غطیط سے تعبیر کر ڈالا، تو اس کے متعلق گذارش ہے کہ علامہ عینیؒ کا یہ مطلب نہیں ہے بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ نفخ اور غطیط دونوں ہم معنی ہیں کسی راوی نے نفخ روایت کیا ہے اسی کو کسی راوی نے غطیط سے روایت کر دیا، قَالَ ابْنُ حَجَرٍ نَفَخَ مِنْ اَنْفِهٖ وَ مِنْ ثَمَّ عُبِّرَ عَنْهُ فِيْ رِوَايَةٍ اُخْرٰى (فتح الملہم ص ۳۲۴ ج ۲) (ابن حجر نے کہا ہے سانس لیتے تھے اپنے ناک سے اسی وجہ سے دوسری روایت میں اس کو غطیط سے تعبیر کیا گیا ہے۔

بہر حال علامہ عینیؒ کے اس کلام میں اس پر کچھ دلالت نہیں کہ حالت احتباء میں نوم خفیف کے اندر یہ نفخ اور سانس کی آواز آ رہی تھی جو کہ مؤلف کا مقصود ہے، کیونکہ حسب تصریحات سابقہ محدثین کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک حالت اضطجاع میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم کی یہ حالت باقی رہی اور محدثین کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک حالت اضطجاع میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم ناقض وضو نہیں ہے، اس لئے ان کی تحقیق کے موافق اس نوم کو اول سے آخر تک الفاظ حدیث کے خلاف حالت احتباء میں تسلیم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

مؤلف تفسیر کی دوسری دلیل

مؤلف تفسیر دوسری دلیل نوم انبیاء علیہم السلام کے غیر ناقض ہونے کی

محدثین کرام کی طرف سے اس طرح بیان کرتے ہیں ''اسی طرح حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ایک روایت میں ہے: قَالَتْ عَائِشَةُ فَقُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللهِ اَتَنَامُ قَبْلَ اَنْ تُوْتِرَ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ اِنَّ عَيْنَيَّ تَنَامَانِ وَلَا يَنَامُ قَلْبِيْ (حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے عرض کیا اے اللہ کے رسول کیا آپ وتر ادا کرنے سے قبل سو جاتے ہیں اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے عائشہؓ میری آنکھیں سوتی ہیں میرا دل نہیں سوتا) پھر اس دلیل پر مؤلف اس طرح کلام کرتے ہیں ''باقی رہی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا والی روایت تو اس کے الفاظ تو بظاہر قاعدہ کلیہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ بحالت خواب نیند سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھیں بند ہو جاتی تھیں لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دل ہمیشہ بیدار رہتا تھا، لیکن یہ درحقیقت قاعدہ کلیہ نہیں تھا بلکہ بعض اوقات ایسا ہوتا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھیں اور قلب مبارک دونوں چیزیں نیند سے متاثر ہو جاتی تھیں اور بعض اوقات ایسا ہوتا تھا کہ صرف آنکھیں نیند سے بند ہو جاتیں لیکن دل بیدار رہتا، چنانچہ لیلۃ التعریس میں جس کی طرف پہلے اشارہ گزر چکا ہے جب نیند کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمسفر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی نماز فجر فوت ہو گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے از سر نو وضو کر کے نماز ادا فرمائی، اس واقعہ کی توجیہ کرتے ہوئے بعض محدثینؒ نے فرمایا ہے کہ اس موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھوں کے ساتھ دل پر بھی نیند طاری ہو گئی تھی اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم وقت پر بیدار نہ ہو سکے اور اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کی تجدید فرمائی جیسا کہ اوجز المسالک شرح مؤطا امام مالک ص ۲۱۸ ج ۱ میں ہے:

اِنَّهٗ كَانَ فِيْ وَقْتٍ يَنَامُ وَ فِيْ وَقْتٍ لَايَنَامُ فَصَادَفَ الْوَادِيْ نَوْمٌ'' (جواہر القرآن ص ۱۲۵)

(کہ بات یہ ہے کہ کسی وقت سوتا تھا اور کسی وقت نہیں سوتا تھا پس وادی میں نیند غالب ہو گئی)

مؤلف نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث پر کلام کر

کے یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ بعض اوقات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک پر بھی نیند کا اثر ہو جاتا تھا اور لیلۃ التعریس کے واقعہ سے اس پر استدلال کیا ہے۔

ناظرین کرام نے مؤلف کی گذشتہ تحقیق سے معلوم کر لیا ہو گا کہ انبیاء علیہم السلام کی نوم کے بارہ میں مؤلف کسی قسم کی خصوصیت کے نقض وضو کے متعلق قائل نہیں ہیں اسی لئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے انہوں نے ایسے معنی بنائے ہیں جس سے انبیاء علیہم السلام اور غیر انبیاء کی نوم میں کچھ فرق نہیں رہتا کما سبق مفصلاً (جیسا کہ مفصلاً گذرا ہے) لیکن حضرت صدیقہؓ کی یہ روایت نوم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر ناقض وضو ہونے پر نص صریح تھی اور اس روایت کی دلالت غیر ناقض ہونے پر بہت واضح تھی، اس لئے مؤلف اس میں ایسی تاویل تو نہیں کر سکے جس سے نوم نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں کوئی خصوصیت ثابت نہ ہو سکے، البتہ اس روایت سے نوم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جو خصوصیت ثابت ہو رہی تھی اس کے قاعدۂ کلیہ ہونے سے انہوں نے انکار کر دیا مگر پھر بھی حدیث عائشہ صدیقہؓ کے پیش نظر اتنی بات کے مان لینے پر وہ مجبور ہو گئے کہ کبھی کبھی قلب مبارک پر نوم کا اثر نہیں ہوتا تھا، اس قدر مان لینے کے سوا حدیث مذکور کی زد سے بچ نکلنے کیلئے ان کے پاس کچھ سہارا نہ تھا۔

مؤلف کی بیان کردہ توجیہات میں تناقض

مگر ابن عباسؓ کی روایت مذکور کا جو معنی مؤلف نے بنایا ہے قلب مبارک پر کبھی کبھی نوم کے اثر نہ ہونے کو تسلیم کر لینے کے بعد اس معنی کی تردید خود بخود ہو جاتی ہے، کیونکہ حدیث عائشہؓ کے ذیل میں مؤلف کی مختار توجیہ کی بناء پر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعریس میں اس لئے وضو کی تجدید فرمائی کہ اس موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھوں کے ساتھ دل پر بھی نیند طاری ہو گئی تھی اور اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم وقت پر بیدار بھی نہ ہو سکے تو معلوم ہوا کہ مؤلف کے نزدیک بھی جس وقت آپ

صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب انور پر نیند طاری نہیں ہوتی تھی بلکہ ایسا ہوتا کہ صرف آنکھیں نیند سے بند ہو جاتیں لیکن دل بیدار رہتا اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو نہیں ٹوٹتا تھا اور بیداری دل کے ساتھ جو نوم آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر طاری ہوتی تھی وہ ناقض وضو نہیں ہوتی تھی۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بعض اوقات آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم دل کی بیداری کے ساتھ بھی ہوتی تھی، لہٰذا اس مطلب پر انبیاء علیہم السلام اور غیر انبیاء کی نوم میں فرق نکل آتا ہے اور اس فرق کا نکلنا اس مطلب کی تردید کرتا ہے جو مؤلف نے حدیث ابن عباسؓ کا بیان کیا ہے، کیونکہ اس مطلب کی بناء نوم نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور نوم غیر نبی میں فرق نہ ہونے پر ہے جس چیز کو مؤلف نے حدیث عائشہ صدیقہؓ کی توجیہ کرتے ہوئے غیر شعوری طور پر مان لیا ہے یعنی ''کبھی کبھی قلب مبارک پر نوم کے اثر نہ ہونے سے وضو کا نہ ٹوٹنا'' اگر اس چیز کا ذکر حدیث ابن عباسؓ کی توجیہ کرتے ہوئے بھی وہ کر دیتے تو یہ تناقض نہ رہتا جو اب ان کی دونوں حدیثوں کی مختلف توجیہ کرنے سے مفہوم ہوتا ہے، اگرچہ یہ اختلاف ان سے پھر بھی رہتا کہ اِنَّ عَیْنَیَّ تَنَامَانِ وَلَا یَنَامُ قَلْبِیْ کو وہ قاعدہ کلیہ کے طور پر تسلیم نہیں کرتے اور اس سے نوم انبیاء علیہم السلام کے غیر ناقض ہونے کا قاعدۂ کلیہ بھی خود بخود ٹوٹ جاتا ہے۔

تعجب ہوتا ہے کہ حدیث ابن عباسؓ کی توجیہ کرتے وقت حدیث عائشہؓ کی طرف سے صرف نظر کر لیا گیا اور اس کی ایسی توجیہ کر دی گئی جس سے نوم نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں کسی قسم کی خصوصیت ہی باقی نہیں رہتی اور اس کو عام انسانوں کی نیند کی طرح کر دیا گیا، حالانکہ حدیث عائشہؓ کے ذیل میں مؤلف خود بھی نوم نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں کسی درجہ کی خصوصیت تسلیم کر رہے ہیں، نہ معلوم اس قدر زور اس پر کیوں صرف کیا گیا ہے کہ حدیث ابن عباسؓ میں ایسی نوم ثابت ہو کہ وہ نوم کسی کے حق میں بھی ناقض وضو نہ ہو؟ حدیث عائشہؓ میں مؤلف کے اپنے اختیار کردہ مسلک کے موافق حدیث ابن عباسؓ کی

توجیہ یہ بھی تو ہوسکتی تھی کہ اس میں ایک خاص وقت کی نوم کا ذکر ہے جس میں قلب مبارک پر نوم کا اثر نہیں ہوا تھا اور اس وجہ سے اس واقعہ میں نوم سے وضو بھی نہیں ٹوٹا تھا اگرچہ وہ نوم حالت اضطجاع میں تھی، باقی روایت ابن عباسؓ کے الفاظ کی تطبیق اور توجیہ اس طریقہ سے کی جانی چاہئے تھی جس طریقہ سے محدثین کرامؒ نے کی ہے جیسا کہ مفصلاً گذرا۔ کبھی کبھی قلب مبارک پر نوم کا اثر نہ ہونا اگر مؤلف حدیث ابن عباسؓ کی توجیہ میں بیان کرتے تو اگرچہ ان کا یہ بیان بھی صحیح نہ ہوتا مگر ان کی بیان کردہ توجیہات میں اختلاف رفع ہوکر حدیث ابن عباسؓ اور حدیث عائشہؓ دونوں کی ایک توجیہ ہو جاتی اور یہ ایہام بھی دور ہو جاتا کہ مؤلف انبیاء علیہم السلام کی نوم میں کسی خصوصیت کے قائل نہیں اس لئے انبیاء علیہم السلام کی نوم کو علی الاطلاق ناقض وضو سمجھتے ہیں جیسا کہ حدیث حضرت ابن عباسؓ کی توجیہ کے سلسلہ میں مؤلف کی گذشتہ تقریر سے یہ ایہام قریب قریب صراحت کے ہوتا ہے۔ اور اگر اس کو تسلیم نہ کیا جاوے کہ دونوں حدیثوں کی توجیہات میں اختلاف ہے بلکہ یہ کہا جائے کہ حدیث عائشہؓ کے جب قاعدہ کلیہ ہونے سے انکار کر دیا گیا تو اس سے خود بخود یہ لازم آ گیا کہ نوم انبیاء علیہم السلام ناقض وضو ہے، اس کے قاعدہ کلیہ ہونے کے انکار سے مقصد ہی یہ ہے کہ نوم ناقض وضو ہے، تو دربارہ نقض وضو انبیاء اور غیر انبیاء کی نوم میں کوئی فرق نہ رہا، اور حدیث ابن عباسؓ سے بھی یہی کچھ ثابت کرنے کی مؤلف نے کوشش کی تھی، تو دونوں حدیثوں کی توجیہات میں کچھ فرق نہ رہا، تو پھر مؤلف کو واضح طور پر یہ لکھنا چاہئے تھا کہ ''محدثین کرامؒ کا جو یہ مسلک انبیاء علیہم السلام کی نوم کے بارہ میں وہ نقل کر آئے ہیں کہ محدثین کرام کے نزدیک انبیاء علیہم السلام کا نوم ناقض وضو نہیں ہے یہ مسلک بے دلیل اور بے بنیاد ہے'' تا کہ تمام محدثین اور فقہاء کی تغلیط واضح طور پر ہوکر سلف صالحین کی پوری طرح مخالفت ہو جاتی اور محدثین کرام کی موافقت کا ان کی عبارت سے کسی کو شبہ تک بھی نہ رہتا۔

مؤلف کا ضعیف توجیہ کو پسند کرنا

لیلۃ التعریس کے واقعہ کی جس توجیہ کی بناء پر مؤلف نے حدیث عائشہؓ اِنَّ عَیْنَیَّ تَنَامَانِ وَلَا یَنَامُ قَلْبِیْ کے قاعدہ کلیہ ہونے کا انکار کیا ہے وہ توجیہ محدثین کرامؒ کے نزدیک سراسر ضعیف اور کمزور ہے چنانچہ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں:

فَاِنْ قِیْلَ کَیْفَ نَامَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ عَنْ صَلٰوۃِ الصُّبْحِ حَتّٰی طَلَعَتِ الشَّمْسُ مَعَ قَوْلِہٖ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِنَّ عَیْنَیَّ تَنَامَانِ وَلَا یَنَامُ قَلْبِیْ اُجِیْبَ بِاَنَّ الْقَلْبَ اِنَّمَا یُدْرِکُ الْحِسِّیَّاتِ الْمُتَعَلِّقَۃِ بِہٖ کَالْحَدَثِ وَالْاَلَمِ وَنَحْوِھِمَا وَلَا یُدْرِکُ مَایَتَعَلَّقُ بِالْعَیْنِ لِاَنَّھَا نَائِمَۃٌ وَالْقَلْبُ یَقِظَانِ قَالَ النَّوَوِیُّ ھٰذَا ھُوَ الصَّحِیْحُ الْمُعْتَمَدُ اِلٰی اَنْ قَالَ وَجُمِعَ اَیْضًا بِاَنَّہٗ کَانَ لَہٗ حَالَانِ اَحَدُھُمَا یَنَامُ فِیْہِ الْقَلْبُ فَصَادَفَ ھٰذَا الْمَوْضِعَ وَالثَّانِیْ لَایَنَامُ وَھُوَ الْغَالِبُ مِنْ اَحْوَالِہٖ وَھٰذَا ضَعِیْفٌ (فتح الملہم ص ۲۴۱ ج ۲) (اگر کہا جاوے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز صبح سے کیسے سو گئے یہاں تک کہ سورج نکل آیا باوجودیکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے یقیناً میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل نہیں سوتا، جواب دیا گیا ہے کہ دل ان حسیات کا ادراک کرتا ہے جو اس کے متعلق ہیں جیسا کہ حدث اور الم وغیرہ اور جو چیزیں آنکھ کے متعلق ہیں ان کا ادراک نہیں کرتا اس لئے کہ آنکھ سوتی ہے اور دل بیدار ہوتا ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ یہی صحیح اور قابل اعتماد ہے......اور (دونوں باتوں کو) اس طرح بھی جمع کیا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے دو حالتیں تھیں ان میں سے ایک حالت میں دل سو جاتا تھا پس اس جگہ ایسا ہی اتفاق واقع ہوا اور دوسری (حالت یہ تھی کہ اس میں دل) نہیں سوتا تھا اور یہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی غالب حالت تھی اور (جمع کی یہ صورت) ضعیف ہے) اسی طرح شارح مسلم علامہ نوویؒ نے مذکورہ حدیثوں میں جمع کی پہلی صورت کو اَصَحُّھُمَا وَاَشْھَرُھُمَا فرما کر نقل فرمایا ہے۔ اور دوسری تاویل جس کو مؤلف نے پسند کیا ہے اس کو ضعیف کہا ہے، وَھٰذَا

اَلتَّاوِیْلُ ضَعِیْف وَالصَّحِیْحُ الْمُعْتَمَدُ ھُوَ الْاَوَّلُ (نووی شرح مسلم ص ۲۳۸ ج ۱) (اور یہ تاویل ضعیف ہے اور صحیح اور قابل اعتماد اوّل ہی ہے)

عجیب بات ہے جس توجیہ اور تطبیق کو محدثینؒ نے اصح واشہر اور قابل اعتماد فرمایا ہے اس کو چھوڑ کر ایسی تاویل کو مفید مطلب سمجھ کر مؤلف نے پسند کر لیا جس کو صراحۃً محدثین کرامؒ اور خود مؤلف کے استاذ علامہ عثمانیؒ نے ضعیف فرمایا ہے، اور چونکہ اصح اور معتمد توجیہ مؤلف کے مقصد کے خلاف تھی اس لئے انہوں نے اس کو بالکل نظر انداز کر دیا حالانکہ حدیث صدیقہؓ اور واقعۂ لیلۃ التعریس میں جو بظاہر نظر اشکال معلوم ہوتا ہے اس کو تاویل ضعیف سے رفع کرنے کی بجائے معتمد اور صحیح توجیہ سے رفع کیا جانا چاہئے تھا، لیکن اگر وہ ایسا کرتے تو جمہور کی موافقت میں ان کو نوم انبیاء علیہم السلام کا ناقض وضو نہ ہونا تسلیم کرنا پڑتا جو ان کو گوارا نہیں تھا۔

نیند کے بعد وضو کرنے کی وجہ

بعض احادیث سے جو نوم کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو فرمانا ثابت ہوتا ہے جیسا کہ لیلۃ التعریس کے واقعہ میں بھی اس کا تذکرہ موجود ہے اس کو دیکھ کر بعض لوگوں کو یہ شبہ ہو جاتا ہے کہ حالت نوم میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک پر بھی غفلت طاری ہو جاتی تھی اس لئے نوم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ناقض وضو تھی، حالانکہ نوم کے بعد وضو فرمانے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ وضو کے بعد نوم سے قبل ہی کوئی حدث ناقض وضو پیش آگیا ہو تو بوجہ اس حدث کے یہ وضو فرمایا ہو۔ اور اگر وضو کی حالت میں ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نیند فرمانا ثابت ہو جیسا کہ اکثر عادت مبارکہ تھی کہ وضو کی حالت میں نیند فرماتے تھے تو پھر نیند سے جاگ کر وضو فرمانے کی وجہ نوم کی حالت میں قلب مبارک کا غافل ہونا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم کا ناقض وضو ہونا نہیں تھی بلکہ اس کی وجہ یا تو یہ ہوتی تھی کہ حالت نوم میں کوئی حدث ناقض وضو

پیش آ جاتا تھا اور حالت نوم میں بھی چونکہ قلب مبارک ہوشیار اور بیدار رہتا تھا اور وہ حدث وغیرہ حسیات متعلقہ کا ادراک واحساس کرتا تھا جیسا کہ اِنَّمَا یُدْرِکُ بِالْحِسِّیَّاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهٖ کَالْحَدَثِ الخ سے اوپر واضح ہو چکا ہے اس لئے جس نوم میں کوئی حدث ناقض وضو پیش آ جاتا تھا اس نوم کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرما لیتے تھے اور جس نوم میں کوئی حدث پیش نہ آتا تھا اس کے بعد وضو نہ فرماتے تھے کیونکہ نوم کے علاوہ دوسرے نواقض وضو انبیاء علیہم السلام کے حق میں بھی ناقض وضو ہیں: نُقِلَ عَنْ شَرْحِ الشِّفَاءِ لِمُلَّا عَلِیِّ الْقَارِیِّ الْاِجْمَاعُ عَلٰی اَنَّهٗ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِیْ نَوَاقِضِ الْوُضُوْءِ کَالْاُمَّةِ اِلَّا مَاصَحَّ مِنْ اِسْتِثْنَاءِ النَّوْمِ الخ (شامی ص ۱۲۳ ج ۱) (علامہ طحطاوی ؒ نے ملا علی قاری کی شرح شفا سے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ نواقض وضو میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم مثل امت کے تھے لیکن جو صحیح ہے نوم کے استثناء سے)

تو نوم کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو فرمانا اس لئے نہیں تھا کہ نوم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ناقض وضو تھی، بلکہ بعض اوقات نوم کی حالت میں کوئی دوسرا ناقض وضو حدث پیش آ جاتا تھا اور اس کا احساس بوجہ بیداری قلب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہو جاتا تھا اس لئے بیداری کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرما لیتے تھے یہی وجہ ہے کہ نوم سے بیدار ہو کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی وضو فرماتے تھے اور کبھی وضو کئے بغیر پہلے ہی وضو سے نماز ادا فرما لیتے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی اگر نوم ناقض وضو ہوتی جیسا کہ امت کے حق میں مظنۂ حدث ہونے کی وجہ سے ناقض وضو ہے تو پھر نوم کے بعد کبھی بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم بغیر وضو کے نماز ادا نہ فرماتے، علامہ عثمانی ؒ فَصَلَّی الصُّبْحَ وَلَمْ یَتَوَضَّأْ پر فرماتے ہیں: قَالَ الْحَافِظُ فِيْهِ دَلِيْلٌ عَلٰی اَنَّ النَّوْمَ لَيْسَ حَدَثًا بَلْ مَظَنَّةُ الْحَدَثِ لِاَنَّهٗ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ تَنَامُ عَيْنُهٗ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهٗ فَلَوْحَدَثَ لَعَلِمَ بِذٰلِکَ وَلِهٰذَا كَانَ رُبَمَا تَوَضَّأَ اِذَا قَامَ مِنَ النَّوْمِ وَ رُبَمَا

لَمْ یَتَوَضَّأْ (فتح الملہم ص ۳۲۹ ج ۲) (حافظ (ابن حجرؒ) نے فرمایا ہے اس میں دلیل ہے اس پر کہ نیند خود ناقض وضو نہیں بلکہ مظنۂ حدث ہے، اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھ مبارک سوتی تھی اور قلب مبارک نہیں سوتا تھا۔ اب اگر کوئی حدث ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو معلوم کر لیتے، اسی واسطے نیند سے اٹھ کر کبھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم وضو کرتے تھے اور کبھی وضو نہیں کرتے تھے)

نیند کے بعد وضو کرنے کی دوسری وجہ

یا ہوسکتا ہے کہ نوم کے بعد وضو فرمانے کی وجہ کسی حدث کے پیش آئے بغیر وضو علی الوضو کی فضیلت کا حاصل کرنا ہو، قُلْتُ یُرِیْدُ الطِّیْبِیُّ اَنَّهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ فِیْ هٰذِهِ الْقَضِیَةِ تَوَضَّأَ فَدَلَّ عَلٰی اَنَّ نَوْمَهٗ تَارَةً یَکُوْنُ نَاقِضاً وَ اُخْرٰی لَا بِحَسْبِ الْحَالَیْنِ وَفِیْهِ اَنَّهٗ یُمْکِنُ اَنَّ وُضُوْءَهٗ کَانَ لِلتَّجْدِیْدِ اَوْلِنَاقِضٍ غَیْرِ النَّوْمِ وَ مَعَ الْاِحْتِمَالِ یَنْدَفِعُ الْاِسْتِدْلَالُ (مرقاۃ ص ۱۷۸ ج ۲) (میں کہتا ہوں طیبی کی مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قصہ میں وضو فرمایا تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند کبھی ناقض وضو ہوتی تھی اور کبھی نہیں دونوں حالتوں کے موافق، اور اس (دلیل) میں (کمی) یہ ہے کہ ممکن ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو فرمانا (نیند کی وجہ سے نہ ہو بلکہ) تجدید کیلئے ہو یا نیند کے علاوہ کسی اور ناقض کے پیش آنے کی وجہ سے ہو اور اس احتمال کے ہوتے ہوئے استدلال مندفع ہو جاتا ہے (درست نہیں رہتا)) اس لئے نوم کے بعد وضو کا نہ فرمانا اس کی دلیل تو ہوسکتا ہے کہ نوم ناقض وضو نہیں مگر نوم کے بعد وضو کر لینے سے نوم کا ناقض وضو ہونا ثابت نہیں ہوسکتا۔

نیند میں قلب اطہر متاثر نہ ہوتا تھا

بہر حال نوم کے بعد وضو فرمانے سے یہ نتیجہ نکالنا ہرگز صحیح نہیں کہ بحالت نوم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک پر نوم کے اثر سے غفلت طاری ہو جاتی تھی

اور نوم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ناقض وضو تھی۔ اسی طرح واقعۂ لیلۃ التعریس میں وقت پر بیدار نہ ہونے اور نماز کے قضا ہو جانے سے بھی قلب مبارک کے نوم سے متاثر ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں، کیونکہ طلوع شمس وغیرہ کا ادراک کرنا آنکھ کا کام ہے جیسا کہ صحیح اور معتمد قول سے معلوم ہو چکا ہے ان چیزوں کا احساس کرنا قلب کا کام نہیں۔ اور چونکہ نوم آنکھ مبارک پر اثر انداز ہوتی تھی اس لئے آنکھ مبارک نے طلوع وغیرہ کا احساس نہیں کیا، اس واقعہ سے یہ نتیجہ تو نکلتا ہے کہ نوم کی وجہ سے آنکھ مبارک متاثر تھی اور یہی مفہوم ہے اِنَّ عَیْنَیَّ تَنَامَانِ وَلَا یَنَامُ قَلْبِیْ کا، مگر اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہیں کہ قلب مبارک نوم سے متاثر تھا جیسا کہ مؤلف نے اس نتیجہ کے نکالنے کی کوشش کی ہے، لہٰذا اِنَّ عَیْنَیَّ تَنَامَانِ وَلَا یَنَامُ قَلْبِیْ کا قاعدہ کلیہ ہونا ثابت رہا، اس کے انکار کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور نہ ہی اس انکار کیلئے کوئی قوی اور صحیح دلیل موجود ہے۔

بحالت نوم قلب اطہر کے بیدار رہنے کی ایک دلیل

ایک اور دلیل سے بھی بحالت نوم قلب مبارک کیلئے تیقظ اور بیداری کی صفت کا ثبوت ہوتا ہے، وہ دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بلکہ جمیع انبیاء علیہم السلام کا رؤیا وحی کے حکم میں ہے جیسا کہ حدیث بخاری میں ہے: قَالَ عَمْرٌو سَمِعْتُ عُبَیْدَ بْنَ عُمَیْرٍ یَقُوْلُ رُؤْیَا الْاَنْبِیَاءِ وَحْیٌ ثُمَّ قَرَءَ اِنِّیْ اَرٰی فِی الْمَنَامِ اَنِّیْ اَذْبَحُکَ (بخاری ص ۲۵ ج ۱) اور حاشیۂ بخاری میں ہے: وَجْہُ الْاِسْتِدْلَالِ بِمَا تَلَاہُ مِنْ جِھَۃِ اَنَّ الرُّؤْیَا لَوْ لَمْ تَکُنْ وَحْیاً لَمَا جَازَ لِاِبْرَاھِیْمَ عَلَیْہِ السَّلَامُ الْاِقْدَامُ عَلٰی ذَبْحِ وَلَدِہٖ لِاَنَّہٗ مُحَرَّمٌ ۱۲ عینی۔ اور ترمذی شریف میں ہے: وَیُرْوٰی عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ اَنَّہٗ قَالَ رُؤْیَا الْاَنْبِیَاءِ وَحْیٌ (ص ۲۰۹ ج ۲)

اب اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قلب مبارک نوم سے متاثر ہو کر غافل ہو جاتا ہو جیسا کہ مؤلف کا خیال ہے تو بحالت نوم وحی کا ادراک واحساس اور اس کی حفاظت کی صورت کیا ہوگی؟ کیونکہ مہبط وحی تو قلب مبارک ہی ہے اور اس کا

بحالت نوم غافل ہونا تسلیم کر لیا تو ایسے وقت میں نزول وحی عبث اور بے فائدہ ہوگا تَعَالَی اللہُ عَنْ ذٰلِکَ ۔لہٰذا حالت نوم کی وحی کو محفوظ کرنے کیلئے قلب اطہر کا بحالت نوم بھی ہوشیار اور بیدار رہنا ضروری ہوا، قلب مبارک سے نوم کے اثر کو روک لینے میں اسی حکمت کو علامہ خطابیؒ نے بیان فرمایا ہے: قَالَ الْخَطَابِیُّ وَ اِنَّمَا مُنِعَ قَلْبُہُ النَّوْمَ لِیَعِیَ الْوَحْیَ الَّذِیْ یَاْتِیْہِ فِیْ مَنَامِہٖ (فتح الملہم ص ۳۲۹ ج ۲)

اب جو شخص نوم انبیاء علیہم السلام میں بطور قاعدہ کلیہ کے قلب انور کے ہوشیار رہنے کا قائل نہیں ہوتا تو اسے رُؤیَا الْاَنْبِیَاءِ وَحْیٌ کا بھی انکار کرنا پڑتا ہے اور اس سے علاوہ حدیث مذکور کے اس آیت کا بھی انکار لازم آتا ہے جس سے رؤیاء انبیاء کا وحی ہونا ثابت ہوتا ہے، چنانچہ آیت قرآنی اِنِّیْ اَرٰی فِی الْمَنَامِ کے بعد اِفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سے واضح ہے کہ انبیاء کا رؤیا وحی ہے، اس لئے کہ اِفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ میں جس چیز کو امر فرمایا گیا ہے وہ وہی تو ہے جس کو منام میں دیکھا تھا، ثابت ہوا کہ نبی علیہ السلام جس چیز کو نیند میں دیکھتے ہیں وہ بھی امر اور حکم میں وحی کے ہوتا ہے، تو ایسا شخص صرف لَایَنَامُ قَلْبِیْ اور نَوْمُ الْاَنْبِیَاءِ غَیْرُ نَاقِضٍ کے کلیہ سے ہی انکار نہیں کرتا بلکہ وہ رُؤیَا الْاَنْبِیَاءِ وَحْیٌ کے قاعدہ کلیہ سے بھی دست بردار ہو رہا ہے۔

ایک شبہ کا جواب

اس مقام پر شاید مؤلف کی طرف سے یہ عذر ہو سکتا ہے کہ جس نوم میں وحی کا نزول ہوتا تھا اس میں قلب مبارک کو نوم کے اثر سے محفوظ رکھا جاتا تھا، مگر علامہ خطابیؒ نے مطلقاً نوم مبارک میں اس حکمت کو تسلیم کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نوم وحی کا محل تھا اس لئے ہر نوم میں قلب مبارک کو بیدار رکھا جاتا تھا تاکہ وہ اس حالت کی نازل شدہ وحی کو محفوظ کر سکے، اس کی تائید حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ صحابی کے ارشاد: کَانَ النَّبِیُّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِذَا نَامَ لَمْ نُوْقِظْہُ حَتّٰی یَکُوْنَ ھُوَ یَسْتَیْقِظُ

لِاَ نَّا لَا نَدْ رِی مَایَحْدُثُ لَهٗ فِیْ نَوْمِهٖ (بخاری شریف ص ۴۹ ج ۱) (جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نیند میں ہوتے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اٹھاتے نہیں تھے یہاں تک کہ آپ خود ہی جاگ جاتے، اس لئے کہ ہم نہیں جانتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نیند میں کیا حالت (وحی) پیش آ رہی ہے) اور وَکُنَّا لَا نُوْقِظُ نَبِیَّ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ مِنْ مَّنَامِهٖ اِذَا نَامَ حَتّٰی یَسْتَیْقِظَ (مسلم شریف ص ۲۴۰ ج ۱) کے تحت علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے فرماتے ہیں: قَالَ الْحَافِظُ مَا یَحْدُثُ لَهٗ بِضَمِّ الدَّالِ بَعْدَهَا مُثَلَّثَةٌ اَیْ مِنَ الْوَحْیِ کَانُوْا یَخَافُوْنَ مِنْ اِیْقَاظِهٖ قَطْعَ الْوَحْیِ فَلَا یُوْقِظُوْنَهٗ لِاِ حْتِمَالَ ذٰلِکَ (فتح الملہم ص ۲۴۴ ج ۲) (کہا ہے حافظ (ابن حجرؒ) نے مَا یَحْدُثُ دال کے ضمہ سے ہے اس کے بعد ثاء ہے مراد وحی ہے (صحابہ کرامؓ) اٹھانے سے قطع وحی کا خوف کرتے تھے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اٹھاتے نہیں تھے اس احتمال کی وجہ سے) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر نوم کو محل وحی قرار دیتے تھے، اسی لئے وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیدار کرنے سے قطع وحی کا اندیشہ رکھتے تھے۔ نیز اس کی تائید خیر جاری شرح بخاری سے بھی ہوتی ہے حاشیۂ بخاری میں ہے: وَلَمَّا کَانَتْ وَحْیًا لَمْ یَکُنْ نَوْمُهُمْ نَوْمَ غَفْلَةٍ مُؤَدِّیَةٍ اِلَی الْحَدَثِ بَلْ نَوْمُ تَنَبُّهٍ وَ تَیَقُّظٍ وَانْتِبَاهٍ وَانْتِظَارٍ لِلْوَحْیِ فَلَا جَرَمَ کَانَ الْقَلْبُ مُتَوَجِّهًا اِلَی الْمَلَکُوْتِ الْاَعْلٰی وَالْعَیْنُ نَائِمَةٌ عَنِ الْاِلْتِفَاتِ اِلَی الْخَلْقِ (خیر جاری بخاری ص ۱۱۹ ج ۱)

مؤلف کے تاویل ضعیف کو قبول کرنے کی وجہ

اب یہ بات قابل غور ہے کہ اِنَّ عَیْنَیَّ تَنَامَانِ وَلَا یَنَامُ قَلْبِیْ میں مؤلف نے تاویل ضعیف کو کیوں قبول کیا؟ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے نوم کی حالت میں ہوشیاری و بیداری قلب کو بطور کلیہ کے تسلیم کرلیا جاوے (جیسا کہ حدیث عائشہؓ کا مقتضیٰ یہی ہے) اور کبھی بھی غفلت اور استغراق نوم میں نہ مانا

جاوے تو اس سے مؤلف کے نزدیک حق تعالیٰ کی صفت خاصہ عدم نوم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شرکت لازم آجاتی ہے، شاید اسی مشارکت کو دور کرنے کی غرض سے ہی مؤلف نے آیت لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّ لَا نَوْمٌ (نہیں آتی اس کو اونگھ اور نہ نیند) کے ذیل میں اس بحث نوم الانبیاء علیہم السلام کا تذکرہ کیا ہے ورنہ بظاہر اس آیت سے مسئلۂ نوم الانبیاء کو کوئی مناسبت معلوم نہیں ہوتی۔

ناظرین حضرات ملاحظہ فرمائیں کہ جو محدثین کرامؒ اور فقہاء عظامؒ اور اکابر سلف رحمہم اللہ تعالیٰ اِنَّ عَیْنَیَّ تَنَامَانِ وَلَا یَنَامُ قَلْبِیْ کو قاعدہ کلیہ کے طور پر تسلیم فرماتے آئے ہیں کیا یہ سب ایک شرک کو تسلیم کرتے چلے آرہے ہیں؟ اس پر صرف مؤلف نے متنبہ کیا ہے، اس نظریہ سے تمام اکابر کی کس قدر تجہیل لازم آتی ہے اور کل امت مرحومہ کی طرف شرک کے انتساب کی قباحت مزید برآں ہے۔ کیا یہ نظریہ بعض اہل زیغ کے اس نظریہ سے کچھ کم ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حیات کا عقیدہ شرک ہے دراں حالیکہ اس عقیدہ پر تمام امت کا اجماع واتفاق ہے، جیسے ان اہل باطل کے نزدیک تمام امت محمدیہ حیات عیسیٰ علیہ السلام کے شرکیہ عقیدہ میں متفق ہے کیا ایسے ہی مؤلف کے نزدیک تمام اکابر سلف لَا یَنَامُ قَلْبِیْ کو قاعدہ کلیہ تسلیم کر کے عدم نوم کی صفت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حق تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنے میں متفق ہیں؟ فَیَالَلْعَجَبِ وَلِضَیْعَةِ الْاَدَبِ۔

انبیاء کرام علیہم السلام کے خواص کا انکار

احقر کی ناقص سمجھ میں نہیں آتا کہ انبیاء علیہم السلام پر جب نوم کا ورود ہوتا ہے، صرف نوم کی کیفیت میں عام لوگوں کی نوم سے انبیاء علیہم السلام کو امتیاز حاصل ہے کہ ان کی نوم مثل نعاس کے ہوتی ہے اور خدا تعالیٰ کا خاصہ یہ ہے کہ اس پر مطلقاً نوم نہیں، تو انبیاء علیہم السلام کی نوم کی صرف کیفیت میں عام لوگوں کی نوم سے خصوصیت اور امتیاز کی وجہ سے ان کی شرکت خاصۂ خدا تعالیٰ مطلقاً عدم نوم میں کیسے لازم آجاتی ہے؟

اس قسم کی نوم کہ جس میں قلب پر اثر نہ ہو انبیاء علیہم السلام کا خاصہ ہے، اس خاصہ کے انکار سے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم مبارک کے دوسرے خواص (مثلاً بدن مبارک سے معطر پسینہ کا نکلنا اور نماز کی حالت میں پشت کی جانب سے بھی مثل آگے کے دیکھنا)[1] کے انکار کرنے کا راستہ پیدا ہوتا ہے، کیونکہ عام انسانوں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ان امور میں بھی امتیاز حاصل ہے، تو کیا ان خصائص سے اس بناء پر انکار کیا جا سکتا ہے کہ عام انسانوں میں یہ امور نہیں پائے جاتے؟ ہرگز نہیں، اسی طرح اس نوم سے جس میں قلب متاثر نہیں ہوتا جو انبیاء کا خاصہ ہے اس لئے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عام انسانوں میں اس قسم کی نوم نہیں پائی جاتی اور اگر ان خواص کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے بطور معجزہ کے تسلیم کر لیا جاتا ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس نوم کو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھیں سوتی تھیں اور دل بیدار رہتا تھا معجزہ کہنے سے کیا امر مانع ہے۔

---

(۱) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: اِنِّیْ وَاللّٰہِ لَاُ بْصِرُمِنْ وَّرَآئِیْ کَمَااُبْصِرُمِنْ بَیْنِ یَدَیَّ (رواہ مسلم ص ۶۳) کے تحت علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں: وَالصَّوَابُ الْمُخْتَارُ اَنَّہٗ مَحْمُوْلٌ عَلٰی ظَاھِرِہٖ وَاَنَّ ھٰذَا الْاِبْصَارَ اِدْرَاکٌ حَقِیْقِیٌّ خَاصٌّ بِہٖ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِنْخَرَقَتْ لَہٗ فِیْہِ الْعَادَۃُ وَ عَلٰی ھٰذَا عَمِلَ الْبُخَارِیُّ فَاَخْرَجَ ھٰذَا الْحَدِیْثَ فِیْ عَلَامَاتِ النُّبُوَّۃِ الخ اور کَمَا اُبْصِرُمِنْ بَیْنِ یَدَیَّ پر لکھتے ہیں: فِیْہِ دَلِیْلٌ عَلَی الْمُخْتَارِ اَنَّ الْمُرَادَ بِالرُّؤْیَۃِ الْاِبْصَارُ وَ ظَاھِرُ الْحَدِیْثِ اَنَّ ذٰلِکَ یُخْتَصُّ بِحَالَۃِ الصَّلٰوۃِ وَ یَحْتَمِلُ اَنْ یَکُوْنَ ذٰلِکَ وَاقِعًا فِیْ جَمِیْعِ اَحْوَالِہٖ (فتح الملہم ص ۶۳ ج ۲) اور حاشیہ مشکوۃ میں ہے: اِنِّیْ لَاَرٰی مِنْ خَلْفِیْ الخ قَالَ ابْنُ حَجَرٍ اَیْ فِیْ حَالِ الصَّلٰوۃِ (مشکوۃ شریف ص ۷۷) ان عبارات سے معلوم ہوا کہ ظاہر حدیث سے اس ابصار کا حالت صلوٰۃ کے ساتھ خاص ہونا ثابت ہوتا ہے اور اِنِّیْ لَاَرٰی مِنْ خَلْفِیْ میں جو دو احتمال رؤیت عین اور رؤیت قلب شارحین حدیث نے بیان فرمائے ہیں کَمَا اُبْصِرُ مِنْ بَیْنِ یَدَیَّ میں ابصار نے رؤیت عین کے احتمال کو متعین کر دیا، کیونکہ ابصار حاسۂ عین سے دیکھنے کو کہتے ہیں اب اس رؤیت کو ظاہر سے پھیر کر ایسے معنی پر محمول کرنا جس سے حقیقی معنی کا ترک لازم آتا ہے جیسا کہ اس زمانہ میں بعض اہل علم سے سنا گیا ہے بلا ضرورت نصوص میں تاویل کرنا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک خصوصیت اور کرامت کے انکار کے درپے ہونا ہے، وَقَدْ تَقَدَّمَ الْقَوْلُ فِی الْمُرَادِ بِھٰذِہِ الرُّؤْیَۃِ وَ اَنَّ الْمُخْتَارَ حَمْلُھَا عَلَی الْحَقِیْقَۃِ قَالَ الزَّیْنُ ابْنُ الْمُنِیْرِ لَا حَاجَۃَ اِلٰی تَاوِیْلِھَا لِاَنَّہٗ فِیْ مَعْنٰی تَعْطِیْلِ لَفْظِ الشَّارِعِ مِنْ غَیْرِ ضَرُوْرَۃٍ وَ قَالَ الْقُرْطُبِیُّ بَلْ حَمْلُھَا عَلٰی ظَاھِرِھَا لِاَنَّ فِیْہِ زِیَادَۃَ کَرَامَۃِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ (فتح الملہم ص ۶۶ ج ۲)

ایک شبہ کا ازالہ

اگر یہ کہا جاوے کہ جب انبیاء علیہم السلام سے نوم مستغرق کی نفی کر دی گئی تو اس سے خدا تعالیٰ کے ساتھ ان کی شرکت لازم آ جاتی ہے، تو اس کے متعلق عرض ہے کہ آیت لَا تَاْخُذُہٗ سِنَۃٌ وَّلَا نَوْمٌ میں خدا تعالیٰ سے نوم عام استغراقی اور غیر استغراقی کی نفی کی گئی ہے اور انبیاء علیہم السلام سے صرف نوم خاص استغراقی کی نفی لَایَنَامُ قَلْبِیْ اور وَکَذٰلِکَ الْاَنْبِیَاءُ تَنَامُ اَعْیُنُھُمْ وَلَا یَنَامُ قُلُوْبُھُمْ (بخاری شریف ص۵۰۴ ج۱) (اسی طرح انبیاء کی آنکھیں سوتی ہیں ان کے دل نہیں سوتے) کے پیش نظر کی جاتی ہے اور خاص کی نفی سے عام کی نفی نہیں ہوا کرتی، اس لئے انبیاء علیہم السلام سے خاص نوم کی نفی کرنے کی وجہ سے عام نوم کی نفی ہو کر لَا تَاْخُذُہٗ سِنَۃٌ وَّلَا نَوْمٌ کی صفت میں ان کی شرکت خدا تعالیٰ کے ساتھ لازم نہیں آتی۔

واقعہ لیلۃ التعریس میں جو بعض محدثین نے ضعیف تاویل کی ہے جس کو مؤلف نے پسند کیا ہے اور اس کی وجہ سے لَایَنَامُ قَلْبِیْ کے قاعدہ کلیہ ہونے سے انکار کیا ہے اس تاویل کا مسلک مختار اور قول معتمد اور صحیح کے خلاف ہونے کی وجہ سے چھوڑنا لازم ہے۔

صاحب اوجز المسالک کی تحقیق

اسی طرح اوجز المسالک میں بھی یہ تاویل ضعیف صرف نقل کی گئی ہے مگر مصنف اوجز مدظلہم العالی نے اس سے سہارا حاصل کر کے نوم انبیاء علیہم السلام کو ناقض وضو نہیں فرمایا، بلکہ صاحب اوجز مدظلہم العالی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم سے وضو نہ ٹوٹنے کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہونا تسلیم فرما کر اس مقام پر اس کو تفصیل سے ثابت فرماتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

لٰکِنَّ الرَّاجِحَ عِنْدَ مَشَائِخِیْ اَنَّ الْحَدِیْثَ مِنْ اَبْوَابِ نَوَاقِضِ الْوُضُوْءِ، فَعَائِشَۃُ لَمَّا عَھِدَتْ مِنَ الْاَوَّلِ نَقْضَ الْوُضُوْءِ بِالنَّوْمِ وَرَأَتْ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ

یُوتِرُ بَعْدَ النَّوْمِ مِنْ غَیْرِ اَنْ یُّجَدِّدَ وُضُوْءً سَاَلَتْ عَنْ ذٰلِکَ فَاَجَابَهَا صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ بِعِلَّةِ عَدَمِ النَّقْضِ وَ فِیْ خَصَائِصِهٖ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ عَدَمُ نَقْضِ وُضُوْءِ بِالنَّوْمِ قَالَ النَّوَوِیُّ فِیْ تَهْذِیْبِ اللُّغَاتِ وَلَا یَنْقُضُ وُضُوْءَهٗ بِالنَّوْمِ مُضْطَجِعاً قَالَ الشَّامِیُّ قَالَ فِی الْبَحْرِ صَرَّحَ فِی الْقُنْیَةِ اَنَّهٗ مِنْ خُصُوْصِیَاتِهٖ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الزَّرْقَانِیُّ قَالَ الْحَافِظُ وَلَا یَلْزَمُ مِنْ کَوْنِهٖ لَا یَنْقُضُ الْوُضُوْءُ اَنْ لَّا یَقَعَ مِنْهُ حَدَثٌ وَ هُوَ نَائِمٌ نَعَمْ خُصُوْصِیَتُهٗ اَنَّهٗ اِنْ وَقَعَ شَعُرَ بِخِلَافِ غَیْرِهٖ فَلَا یُشْکِلُ اِذًا اَنَّ کَوْنَ النَّوْمِ حَدَثًا کَانَ بِسَبَبِ تَوَهُّمِ خُرُوْجِ النِّجَاسَةِ وَ هٰذَا الْاَمْرُ مُتَسَاوٍ بَیْنَ الْاَنْبِیَاءِ وَ غَیْرِهِمْ لِاِسْتِرْخَاءِ الْمَفَاصِلِ (اوجز المسالک ص ۴۸۸ ج ۱) (میرے مشائخ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ یہ حدیث ابواب نواقض وضو سے ہے، پس عائشہؓ کے نزدیک پہلے سے نیند کا ناقض وضو ہونا معلوم تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ نیند سے اٹھ کر بغیر تجدید وضو کے وتر ادا فرمائے ہیں، تو اس کے متعلق سوال کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کے نہ ٹوٹنے کی علت کو جواب میں بیان کر دیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہے وضو کا نہ ٹوٹنا نیند سے۔ تہذیب اللغات میں علامہ نوویؒ نے کہا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو پہلو پر لیٹے ہوئے سونے سے نہیں ٹوٹتا تھا۔ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے بحر میں ہے قنیہ میں تصریح کی ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہے۔ زرقانی نے کہا ہے کہ حافظ نے کہا ہے نیند کے ناقض وضو نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نیند میں حدث پیش نہیں آتا تھا، ہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت یہ ہے کہ اگر (حدث) واقع ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو (نیند میں بھی) اس کا شعور ہو جاتا تھا بخلاف دوسرے (سونے والے) کے پس اب یہ اشکال نہیں رہا کہ نیند کا حدث ہونا خروج نجاست کے وہم کے سبب سے تھا اور یہ امر برابر ہے انبیاء اور غیر انبیاء میں جوڑوں کے ڈھیلا ہو جانے کی وجہ سے)

اوجز میں اس تاویل ضعیف کے نقل کرنے کے بعد متعدد کتب کے حوالوں سے عدم نقض وضو بالنوم کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہونا عبارت بالا میں ثابت کیا گیا ہے جس سے صاف طور پر واضح ہے کہ نوم انبیاء علیہم السلام ناقض وضو نہیں ہے، چنانچہ ''حَتّٰی جَاءَهُ الْمُؤَذِّنُ فَصَلّٰی'' پر اوجز میں ہے: وَقَدْ تَقَدَّمَ اَنَّ نَوْمَ الْاَنْبِیَاءِ لَیْسَ بِنَاقِضٍ لِلْوُضُوْءِ (اوجز المسالک) (اور گذر چکا ہے کہ انبیاء کی نیند وضو کو نہیں توڑتی)

حضرت سہارنپوریؒ کی تحقیق

پھر حضرت استاذ المحدثین مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ اس حدیث عائشہؓ اور لیلۃ التعریس کے واقعہ میں جمع کی اسی صورت کو صحیح اور درست فرماتے ہیں جس کا محدثین کرامؒ سے صحیح اور معتمد ہونا پہلے ثابت ہو چکا ہے، فرماتے ہیں:

وَقَالَتْ عَائِشَةُ قَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ تَنَامُ عَیْنَایَ وَلَایَنَامُ قَلْبِیْ قَالَ النَّوَوِیُّ وَ هٰذَا مِنْ خَصَائِصِ الْاَنْبِیَاءِ (صَلَوَاتُ اللّٰهِ وَ سَلَامٌ عَلَیْهِمْ) وَ سَبَقَ فِیْ حَدِیْثِ نَوْمِهٖ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فِی الْوَادِیْ فَلَمْ یَعْلَمْ بِفَوَاتِ وَقْتِ الصُّبْحِ حَتّٰی طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَ اَنَّ طُلُوْعَ الْفَجْرِ وَالشَّمْسِ مُتَعَلِّقٌ بِالْعَیْنِ لَا بِالْقَلْبِ وَ اَمَّا اَمْرُ الْحَدَثِ وَ نَحْوُهٗ مُتَعَلِّقٌ بِالْقَلْبِ وَ قِیْلَ اِنَّهٗ کَانَ فِیْ وَقْتٍ یَنَامُ قَلْبُهٗ وَ فِیْ وَقْتٍ لَایَنَامُ فَصَادَفَ الْوَادِیْ نَوْمُهٗ وَالصَّوَابُ الْاَوَّلُ (بذل المجہود شرح ابوداؤد ص ۱۴۵ ج ۱)

(حضرت عائشہؓ نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل نہیں سوتا، نوویؒ نے کہا ہے کہ یہ انبیاء (اللہ کی رحمتیں اور سلام ہو ان پر) کی خصوصیات میں سے ہے۔ اور وادی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند کی حدیث میں گذرا ہے کہ صبح کے وقت کے فوت ہونے کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو علم نہیں ہوا یہاں تک کہ سورج نکل آیا (اس کا جواب یہ ہے کہ) فجر اور سورج کے طلوع کا تعلق یقیناً آنکھ سے ہے نہ دل سے اور حدث جیسی چیزوں کا تعلق دل سے ہے۔ اور (یہ بھی) کہا گیا

ہے کہ کسی وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دل سو جاتا تھا اور کسی وقت میں نہیں سوتا تھا، پس اس وادی میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب پر نوم وارد ہوگئی تھی، اور ٹھیک پہلی بات ہے)

حکیم الامت حضرت تھانویؒ کی تحقیق

حضرت حکیم الامت تھانویؒ نے بھی اس شبہ کے جواب میں تحریر فرمایا ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نوم مثل نعاس کے تھا کہ ناقض وضو تو نہ ہوتا تھا مگر ہوش بھی نہ رہتا تھا اس لئے اندازہ وقت کا نہ ہوا'' (التشرف ص ٦ ج ٤) تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نوم کو تشبیہ دی ہے لوگوں کے نعاس سے اور اس میں مبصرات کا ادراک و ہوش نہیں ہوتا گو محسوسات کا ادراک رہتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر نعاس کی حالت میں ہاتھ لگایا جاوے تو اس کو محسوس ہو جاتا ہے کیونکہ نعاس کا اثر صرف آنکھ پر ہوتا ہے، اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم بھی چونکہ مثل لوگوں کی نعاس کے ہے اس میں بھی مبصرات وقت وغیرہ کا ادراک و اندازہ نہیں ہوتا تھا لیکن محسوسات مثل حدث وغیرہ کا ادراک ہوتا تھا، چنانچہ حضرت تھانویؒ نے التکشف میں اس جواب کا واضح طریقہ سے ذکر فرمایا ہے، فرماتے ہیں:

کسی حاسہ کے تعطل سے اس کے مدرکات کا ادراک نہیں ہوتا اور وقت مبصرات سے ہے اور نوم عین سے کہ مثل نعاس کے ہے حاسہ معطل اور قوت التفات مختل ہو جاتی ہے، لہٰذا اس کا ادراک نہ ہوا (التکشف ص ١١١، اور بوادر النوادر ص ٢٨١ ج ١) فقط

مقام رابع در تحقیق مسئلہ سماع موتی

سماع انبیاء علیہم السلام کا انکار جمہور اہل سنت کے خلاف ہے

اَوْ کَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَۃٍ الآیۃ (پ۳ رکوع ۳) (یا تم کو اس طرح کا قصہ بھی معلوم ہے جیسے ایک شخص تھا کہ ایک بستی پر ایسی حالت میں گذرا کہ اس کے مکان اپنی چھتوں پر گر گئے تھے) اس آیت کے تحت مؤلف لکھتے ہیں:

اس سے معلوم ہوا کہ حالت موت میں یہ جلیل القدر پیغمبر علیہ السلام اختلاف لیل ونہار اور انقلابات زمانہ سے بالکل بے خبر تھا، انہیں ان چیزوں کا احساس ہوتا تو مدت کا وہ یہ تخمینہ بیان نہ کرتے بلکہ ان کو پوری مدت کا ٹھیک ٹھیک علم ہوتا، اس واقعہ سے سماع موتی کی نفی ہوتی ہے کیونکہ عزیر علیہ السلام دنیا میں ہونے والے تمام انقلابات سے بے خبر تھے، سو سال کے عرصہ میں نہ تو رات دن کے اختلافات کا ان کو پتہ چلا اور نہ ہی انہیں بیرونی آوازیں سنائی دیں۔ نیز اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وفات کے بعد انبیاء علیہم السلام کی ارواح طیبہ ان کے ابدان مبارکہ میں موجود نہیں رہتیں اور ان کی حیات دنیوی ناسوتی نہیں ہوتی بلکہ برزخی ہوتی ہے (جواہر القرآن ص ۱۲۷)

انبیاء علیہم السلام کے سماع عند القبر پر سب کا اتفاق ہے

اول تو اس کے متعلق یہ گذارش ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے سماع عند القبر کے

مسئلہ میں ان کی قوت حیات کے سبب سب کو اتفاق ہے، حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ فرماتے ہیں ''مگر یہ ہے تو پھر قوت حیات جس کو قوت سامعہ کی قوت بھی لازم ہے انبیاء میں اس بات کو مقتضی ہے کہ اس قوت کا تعلق قوت سامعہ سے اس ضعف واسطہ کا تدارک ہو جائے اور ان کا سماع بعد وفات بھی بدستور باقی رہے'' (جمال قاسمی ص ۱۳) اس لئے ان کے سماع کی بھی نفی کر دینا سب کے خلاف ہے، حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں '' انبیاء علیہم السلام کے سماع میں کسی کو اختلاف نہیں'' (فتاوی رشیدیہ ص ۱۱۲) اس کی تفصیلی بحث مقام خامس میں بذیل حدیث حفظ اجساد انبیاء اور مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ عِنْدَ قَبْرِیْ الخ ملاحظہ کی جائے۔

سماع موتی عند القبر مختلف فیہ ہے

البتہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ دوسری اموات کے سماع عند القبر کے مسئلہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانہ سے اختلاف چلا آ رہا ہے، چنانچہ حضرت مولانا گنگوہی رحمہ اللہ اپنے فتاویٰ میں فرماتے ہیں: اور سماع موتی کا مسئلہ بھی صحابہؓ کے وقت سے مختلف فیہ ہے (فتاوی رشیدیہ ص ۱۱۲) دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں: یہ مسئلہ عہد صحابہ رضی اللہ عنہم سے مختلف فیہا ہے، اس کا فیصلہ کوئی نہیں کر سکتا (فتاوی رشیدیہ ص ۸۷)

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اس سوال کے جواب میں کہ ''اہل قبور سنتے ہیں یا نہیں'' تحریر فرماتے ہیں: دونوں طرف اکابر اور دلائل ہیں، ایسے اختلافی امر کا فیصلہ کون کر سکتا ہے؟ (امداد الفتاویٰ ص ۷۷۳ ج ۵) اور التکشف میں حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں ''غرض اس طرح جانبین میں کلام طویل ہے اور دونوں شقوں میں وسعت ہے'' (ص ۴۵۰)

جمہور ائمہ کرام سماع موتی کے قائل ہیں

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابہؓ اور امت کے بہت سے جلیل القدر

ائمہ دین بلکہ جمہور ائمہ کرام کا رجحان سماع موتی کی طرف ہے، اسی طرح بعض اکابر دیوبندؒ کا رجحان بھی سماع اموات کی طرف ہے جیسا کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے مکتوب مندرجہ جمال قاسمی کے ملاحظہ سے معلوم ہوسکتا ہے، لیکن اس کے باوجود حضرت نانوتویؒ اس مسئلہ میں ایک جانب پختہ ہو جانے سے منع کرتے ہیں، فرماتے ہیں ''سماع اموات کے قصہ میں اول تو یہ معروض ہے کہ یہ امر قدیم سے مختلف فیہ ہے، دوسری ضروریات دینی اور عقائد ضروریہ میں سے نہیں اس کی تنقیح قرار واقعی تو بعد مرگ ہی معلوم ہوگی، اگر بعد مرگ ہم نے اوروں کا سلام و پیام سن لیا تو سماع نہیں تو عدم سماع متحقق ہو جائے گا، علاوہ بریں طرفین میں بڑے بڑے اکابرؒ اگر ایک طرف میں بالکل ہو رہے تو کسی نہ کسی طرف والوں کو برا سمجھنا پڑے گا، اس لئے اہل اسلام کو یہ ضروری ہے کہ ایسے مسائل میں خواہ مخواہ ایسے پکے نہ ہو بیٹھیں کہ دوسری طرف کو بالکل باطل سمجھ لیں'' (جمال قاسمی ص ۹)

بعض اکابر کا مسلک

اور بعض اکابر نے اس مسئلہ میں یہ تفصیل فرمائی ہے کہ جس جگہ میت کے سماع کا ثبوت نصوص سے ملتا ہو اس جگہ بلا تاویل سماع کو تسلیم کیا جائے اور دوسرے مواقع میں سماع کی نفی کی جاوے چنانچہ علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں وَالْاَحَادِیْثُ اِنَّمَا اَثْبَتَتْ سِمَاعَهُمْ بَعْضَ الْاَشْیَاءِ فِیْ بَعْضِ الْاَحْیَانِ وَ لِهٰذَا یَجِبُ اَنْ یُّقْتَصَرَ عَلٰی اِثْبَاتِ السِّمَاعِ فِیْ مَا ثَبَتَ بِالسَّمْعِ وَلَا یُتَجَاوَزَ عَنْهُ وَ هٰذَا مَعْنٰی مَاقَالَهُ الشَّیْخُ الْاَنْوَرُؒ اِنَّ الضَّابِطَةَ اِنَّمَا هُوَعَدَمُ السِّمَاعِ لٰکِنَّ الْمُسْتَثْنَیَاتِ فِیْ هٰذَا الْبَابِ کَثِیْرَةٌ'' (فتح الملہم ص ۴۷۹ ج ۲) (اور حدیثیں ثابت کرتی ہیں صرف بعض چیزوں کے سننے کو بعض اوقات میں، اسی واسطے واجب ہے ان چیزوں کے ثابت کرنے پر اقتصار کرنا جو سمع سے ثابت ہیں اور اس سے تجاوز نہ کیا جاوے اور یہی معنی ہیں اس کے جو شیخ انورؒ نے فرمایا کہ

قاعدہ تو نہ سننا ہی ہے مگر اس باب میں مستثنیات بہت ہیں۔

اور حضرۃ الشیخ انورؒ کے اس ضابطہ کی وضاحت ان کے اس کلام سے ہوتی ہے جو خود انہوں نے مسئلہ سماع میت کے متعلق فیض الباری (ص ۴۶۷ ج ۲) میں کیا ہے، فرماتے ہیں: وَاعْلَمْ اَنَّ مَسْئَلَةَ كَلَامِ الْمَيِّتِ وَسِمَاعِهٖ وَاحِدَةٌ اَنْكَرَهَا حَنَفِيَّةُ الْعَصْرِ وَ فِيْ رِسَالَةٍ غَيْرِ مَطْبُوْعَةٍ لِعَلِيِّ الْقَارِيْ اَنَّ اَحَدًا مِّنْ اَئِمَّتِنَا لَمْ يَذْهَبْ اِلٰى اِنْكَارِهَا اِنَّمَا اسْتَنْبَطُوْهَا مِنْ مَّسْئَلَةٍ فِيْ بَابِ الْاَيْمَانِ وَهِيَ حَلَفَ رَجُلٌ اَنْ لَّا يُكَلِّمَ فُلَانًا فَكَلَّمَ بَعْدَ مَا دُفِنَ لَا يَحْنِثُ قَالَ الْقَارِيْ وَلَا دَلِيْلَ فِيْهَا عَلٰى مَا قَالُوْا فَاِنَّ مَبْنَى الْاَيْمَانِ عَلَى الْعُرْفِ وَهُمْ لَا يُسَمُّوْنَهٗ كَلَامًا (جان لو کہ میت کے کلام اور اس کے سننے کا مسئلہ ایک ہے، اس کا انکار کیا ہے اس زمانہ کے حنفیوں نے اور ملا علی قاری کے ایک غیر مطبوع رسالہ میں ہے کہ ہمارے ائمہ میں سے کوئی بھی سماع کے انکار کی طرف نہیں گیا، صرف اس کو باب ایمان کے مسئلہ سے استنباط کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے حلف کیا ہے کہ وہ فلاں سے کلام نہیں کرے گا پھر کلام کیا بعد دفن کے تو حانث نہ ہوگا، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ اس میں ان کے قول پر کچھ دلیل نہیں ہے اس لئے کہ قسموں کی بناء عرف پر ہے اور (عرف میں) لوگ (میت سے) کلام (کرنے) کو کلام نہیں کہتے)

علامہ ابن ہمامؒ کا مسلک

اس کے بعد فتح القدیر سے جو بظاہر[1] یہ معلوم ہوتا ہے کہ شیخ ابن ہمامؒ نے

---

(۱) بظاہر کی قید اس لئے لگائی ہے کہ حقیقت میں تو شیخ ابن ہمامؒ نے ان مشائخ پر جن کی طرف عدم سماع موتی کو منسوب کیا ہے حدیث: مَا اَنْتُمْ بِاَسْمَعَ لِمَا اَقُوْلُ مِنْهُمْ سے ایراد کیا ہے، پھر ان مشائخ کی طرف سے اس کے مختلف جوابات نقل کر کے ان پر حدیث سماع قرع نعال سے سخت اشکال کیا ہے اس کا جواب اگرچہ اَللّٰهُمَّ اِلَّا اَنْ يَّخُصُّوْا ذٰلِكَ بِاَوَّلِ الْوَضْعِ فِي الْقَبْرِ (ص ۴۴۷ ج ۱) سے دیا ہے مگر اس کا ضعف اس کے الفاظ سے ظاہر ہے، اس لئے فتح القدیر کی عبارت سے عدم سماع اموات کو ابن ہمام کی طرف منسوب کرنا محل غور ہے، البتہ عدم سماع اموات کو ابن ہمامؒ نے اکثر مشائخ کی طرف منسوب کیا ہے)

سماع اموات کا انکار فرمایا ہے اور ان کے سلام علی القبر اور سماع قرع نعال (كَمَا فِیْ مُسْلِمٍ وَ اِنَّهٗ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ اِذَا انْصَرَفُوْا) کو وقت سلام اور دفن میت سے انصراف کے وقت کے ساتھ خاص فرمانے کا ذکر فرما کر علامہ انورؒ فرماتے ہیں:

وَالْاَحَادِيْثُ فِیْ سَمْعِ الْاَمْوَاتِ قَدْ بَلَغَتْ مَبْلَغَ التَّوَاتُرِ...... فَالْاِنْكَارُ فِیْ غَيْرِ مَحَلِّهٖ سِيَّمَا اِذَا لَمْ يُنْقَلْ عَنْ اَحَدٍ مِّنْ اَئِمَّتِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى فَلَا بُدَّ بِالْتِزَامِ السِّمَاعِ فِی الْجُمْلَةِ وَاَمَّا الشَّيْخُ ابْنُ الْهُمَامِ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فَجَعَلَ الْاَصْلَ هُوَ النَّفْیُ وَكُلُّ مَوْضِعٍ ثَبَتَ فِيْهِ السِّمَاعُ جَعَلَهٗ مُسْتَثْنًى وَ مُقْتَصِرًا عَلَى الْمَوْرِدِ قُلْتُ اِذَنْ مَا الْفَائِدَةُ فِیْ عُنْوَانِ النَّفْیِ وَمَا الْفَرْقُ بَيْنَ نَفْیِ السِّمَاعِ ثُمَّ الْاِسْتِثْنَاءِ فِیْ مَوَاضِعَ كَثِيْرَةٍ وَادِّعَاءِ التَّخْصِيْصِ وَبَيْنَ اِثْبَاتِ السِّمَاعِ فِی الْجُمْلَةِ مَعَ الْاِقْرَارِ بِاَنَّا لَا نَدْرِیْ ضَوَابِطَ اِسْمَاعِهِمْ فَاِنَّ الْاَحْيَآءَ اِذَا لَمْ يَسْمَعُوْا فِیْ بَعْضِ الصُّوَرِ فَمَنِ ادَّعَى الطَّرْدَ فِی الْاَمْوَاتِ وَ لِهٰذَا قُلْتُ بِالسِّمَاعِ فِی الْجُمْلَةِ (اور حدیثیں اموات کے سننے کے بارہ میں تواتر کی حد تک پہنچ گئی ہوئی ہیں...... اب انکار کرنا بے محل ہے، خصوصاً جبکہ ہمارے اماموں میں سے کسی سے بھی (یہ انکار سماع) منقول نہ ہو، لہٰذا فی الجملہ سننے کا التزام ضروری ہے۔ لیکن شیخ ابن ہمامؒ نے اصل قاعدہ تو نفی (سماع) کا مقرر کیا ہے اور جس جس جگہ میں سماع ثابت ہے اس کو (نفی سماع سے) مستثنیٰ اور جائے ورود پر مقتصر قرار دیا ہے۔ (حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں) میں کہتا ہوں کہ اس وقت کیا فائدہ نفی (سماع) کے عنوان (اختیار کرنے) میں اور کیا فرق ہے درمیان نفی سماع پھر بہت جگہوں کے استثناء کرنے اور تخصیص کا دعویٰ کرنے اور درمیان فی الجملہ سماع کے ثابت کرنے کے اس اقرار کے ساتھ کہ ہم سنانے کے قاعدوں سے واقف نہیں ہیں، اس لئے کہ زندے جب بعض صورتوں میں نہیں سنتے تو اموات میں ہمیشگی کا کون دعویٰ کرتا ہے اسی واسطے میں سماع فی الجملہ کا قائل ہوں)

احناف کا اصل مسلک عدم سماع موتی نہیں

حضرۃ الشیخ انورؒ کی اس تحقیق سے یہ مغالطہ بھی دور ہو جاتا ہے کہ حنفیہ کا اصل مسلک عدم سماع موتی ہے، اس لئے کہ حضرت الشیخؒ کے نزدیک سماع موتی کا انکار ہمارے ائمہ میں سے کسی امام کا بھی مذہب نہیں ہے۔ اور اسی سے باب الایمان کے مسئلہ سے عدم سماع میت کے استنباط کرنے کی حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اس مسئلہ کو عدم سماع موتی سے کچھ تعلق نہیں ہے بلکہ اس کا مدار عرف پر ہے۔

حضرت تھانویؒ بھی مسئلہ کلام میت سے عدم سماع کو امام صاحبؒ کا مذہب ٹھہرانا صحیح نہیں سمجھتے وہ فرماتے ہیں "مسئلہ کلام میت سے عدم سماع کو امام کا مذہب ٹھہرانا یہ بھی صحیح نہیں" (امداد الفتاویٰ ص ۴۳۵ ج ۵)

آیات سے عدم سماع موتی پر استدلال کا جواب

اب رہی آیت: اِنَّکَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰی (آپ مردوں کو نہیں سنا سکتے) اور وَمَآ اَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِی الْقُبُوْرِ (اور آپ ان لوگوں کو نہیں سنا سکتے جو قبروں میں ہیں) سو اس کے متعلق حضرت علامہ انور شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "آیت بظاہر مطلقاً نفی پر دلالت کرتی ہے لیکن اس کا ایک جواب یہ ہے کہ آیت میں اسماع (سنانے) کی نفی پر دلالت ہے نہ کہ سماع (سننے) کی نفی پر اور مطلوب سماع ہے"۔

دوسرا جواب حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے علامہ سیوطیؒ سے نقل کیا ہے:

سِمَاعُ مَوْتٰی کَلَامَ الْخَلْقِ قَاطِبَةً قَدْصَحَّ فِیْهَا لَنَا الْاٰثَارُ بِالْکُتُبِ وَاٰیَةُ النَّفْیِ مَعْنَاهَا سِمَاعُ هُدًی وَلَا یَسْمَعُوْنَ وَلَا یَصْغُوْنَ لِلْاَدَبِ (میتوں کا مخلوق کے کلام کو سننا اس میں ہمارے لئے کتابوں کی روایتیں صحت کو پہنچی ہوئی ہیں اور نفی (سماع) کی آیت کی مراد ہدایت کا سننا ہے (یعنی اس سننے سے اب ان کو ہدایت نہیں ہوتی) اور وہ نہیں سنتے اور نہ متوجہ ہوتے ادب کیلئے) حاصل یہ ہے کہ آیت میں سماع کی نفی نہیں بلکہ انتفاع

کی نفی ہے تفصیلی بحث کیلئے فیض الباری کا ص ۴۶۷، ص ۴۶۸ ج ۲ ملاحظہ کیا جاوے۔

علامہ عثمانیؒ نے بھی اس آیت کی تقریر اپنے فوائد القرآن میں اس طرح کی ہے ”یعنی جس طرح ایک مردہ کو خطاب کرنا یا کسی بہرے کو پکارنا خصوصاً جبکہ وہ پیٹھ پھیرے چلا جا رہا ہو اور پکارنے والے کی طرف قطعاً ملتفت نہ ہو، ان کے حق میں سود مند نہیں الخ (فوائد القرآن ص ۴۹۷)

اسی طرح حضرت تھانویؒ بیان القرآن میں لکھتے ہیں ”لیکن چونکہ بعض احادیث میں مردوں کا سننا قریب جگہ سے نہ کہ بعید سے وارد ہے اس لئے بعض علماء نے آیت میں کہا ہے کہ مراد سماع منفی سے سماع نافع ہے اور قرینہ اس کا علاوہ دفع تعارض حدیث کے یہ بھی ہے کہ کفار سے مطلق سماع کا منفی ہونا مشاہدہ کے خلاف ہے البتہ سماع نافع ضرور منفی تھا، پس مردوں سے بھی وہی منفی ہے“ (ص ۹۶ ج ۸)

نیز حضرتؒ کے ملفوظات میں ہے ”دوسرا مسئلہ سماع موتی کا پوچھا اور کہا کہ اِنَّکَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰی قرآن میں ہے جس سے اس کی نفی معلوم ہوتی ہے، میں نے کہا کہ حدیث میں وقوع سماع مصرح ہے اور اس آیت سے نفی نہیں ہوتی اس لئے کہ یہاں پر حق تعالیٰ نے کفار کو موتی سے تشبیہ دی ہے اور تشبیہ میں ایک مشبہ ہوتا ہے اور ایک مشبہ بہ اور ایک وجہ تشبیہ جو دونوں میں مشترک ہوتی ہے، تو یہاں وہ عدم سماع مراد ہے جو موتی اور کفار میں مشترک ہے اور اموات کا سماع اور عدم سماع تو معلوم نہیں، مگر کفار کا تو معلوم ہے کہ قرآن وحدیث کو سنتے ہیں مگر وہ سماع نافع نہیں اور یہ معلوم ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ میں وجہ شبہ میں تماثل ہوتا ہے، پس کفار سے جو سماع منفی ہے یعنی سماع نافع ویسا ہی سماع اموات سے منفی ہوگا نہ کہ مطلق سماع“ (الافاضات الیومیہ ص ۴۵ ج ۵)

اور التکشف میں فرماتے ہیں ”مثبتین نے آیت کا جواب دیا ہے کہ یہاں موتی سے کفار مراد ہیں کہ استعارۃً ان کو موتی کہہ دیا، پس آیت کو مبحث سے تعلق نہیں،

منکرین نے اس کا جواب دیا کہ گو آیت میں استعارہ ہے مگر مستعار منہ میں تو حقیقی معنی کا تحقق ضروری ہے، پس موتی بالمعنی الحقیقی کیلئے عدم سماع ثابت ہو گیا، مثبتین نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس قاعدہ سے صرف اتنا لازم آتا ہے کہ موتی پر موتی کا صدق بالمعنی الحقیقی ہونا چاہئے اس سے لَا تُسْمِعُ کا حقیقت پر محمول ہونا لازم نہیں آتا بلکہ اس میں مجاز اِطْلَاقُ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيِّدِ ہے اور سماع سے مراد سماع نافع ہے، پس معنی یہ ہیں کہ موتی بالمعنی الحقیقی سے سماع نافع منفی ہے، ضرورت اس حمل علی المجاز کی جمع بین النصوص ہے اور قرینہ اس کا خود مشاہدہ ہے کفار میں نفس سماع کے منفی نہ ہونے کا بلکہ سماع نافع کے منفی ہونے کا'' (ص ۴۲۷)

ایک شبہ کا جواب

حضرت تھانویؒ کی اس تقریر سے جہاں یہ ثابت ہوا کہ آیت میں سماع منفی سے سماع نافع مراد ہے، منکرین سماع کا یہ شبہ بھی رفع ہو گیا کہ مردوں سے مراد یہاں کفار ہیں، مگر تشبیہ جبھی درست ہو سکے گی جب مردے نہ سنتے ہوں کیونکہ تقریر بالا کی رو سے موتی بالمعنی الحقیقی سے بھی سماع نافع ہی منفی ہے اور اسی میں کفار کو تشبیہ دینا مقصود ہے۔

بہر حال سماع موتی کی مطلقاً نفی کرنا جیسا کہ مؤلف نے اس مقام پر کیا ہے مسلک اکابر کے خلاف ہے، ان آیات میں انتفاع کی نفی پر آیت سورۂ نمل کا سیاق اِنْ تُسْمِعُ اِلَّا مَنْ يُّؤْمِنُ بِاٰيٰتِنَا الاٰية بھی دلالت کرتا ہے اس لئے کہ ان آیات میں وہی اسماع منفی ہے جس کو اِنْ تُسْمِعُ اِلَّا مَنْ يُّؤْمِنُ بِاٰيٰتِنَا میں ثابت اور محصور کیا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ محصور مؤمنین میں اسماع اجابت ہے نہ کہ مطلق اسماع۔

اور حافظ ابن کثیرؒ نے بھی انتفاع کی نفی ہی اس سے مراد لی ہے، فرماتے ہیں:
(اِنَّکَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰى) اَیْ لَا تُسْمِعُهُمْ شَيْئًا يَنْفَعُهُمْ فَكَذٰلِكَ هٰؤُلَاءِ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ غِشَاوَةٌ فِيْ اٰذَانِهِمْ وَقْرُ الْكُفْرِ (تفسیر ابن کثیر ص ۴۳۷ ج ۳)

اورفرماتے ہیں:(وَمَا اَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِی الْقُبُوْرِ)اَیْ کَمَا لَا یَنْتَفِعُ الْاَمْوَاتُ بَعْدَ مَوْتِہِمْ وَ صَیْرُوْرَتِہِمْ اِلٰی قُبُوْرِہِمْ وَ ھُمْ کُفَّارٌ بِالْھِدَایَۃِ وَالدَّعْوَۃِ اِلَیْھَا کَذٰلِکَ ھٰؤُلَاءِ الْمُشْرِکُوْنَ الَّذِیْنَ کُتِبَ عَلَیْھِمُ الشَّقَاوَۃُ وَلَا حِیْلَۃَ لَکَ فِیْھِمْ وَلَا تَسْتَطِیْعُ ھِدَایَتَھُمْ (ص۵۵۲ ج۳)

اور بلغۃ الحیران میں لکھا ہے ''اور تحقیق سماع موتی کے متعلق یہ ہے کہ بدن نہیں سنتے جیسا کہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے اور باقی آیات بھی دال عدم سماع موتی پر ہیں اور روح زندہ ہے وہ سنتا ہے جب قریب ہو، ہاں نزاع امام صاحبؒ اور امام شافعیؒ کا اس بات میں ہے آیا روح قبور کے نزدیک ہیں یا علیین میں'' (ص ۲۵۷)

اور وَمَا اَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِی الْقُبُوْرِ پر لکھتے ہیں ''یعنی بسبب مہر جباریت کے مردے ہو گئے ہیں، قبول کرنے ایمان کے سے ان کو سنانا فائدہ نہیں دیتا (ص ۲۷۹)

ان امور کے ہوتے ہوئے عدم سماع پر اس قدر پختہ ہو جانے اور مطلقاً سماع موتی کی نفی کر دینے کی ہمت نہ معلوم مؤلف کو کیسے ہوئی؟ حتی کہ اس نفی سے انبیاء علیہم السلام کو بھی مستثنیٰ نہیں کیا، البتہ مفاسد زمانہ پر نظر کرتے ہوئے اگر عوام کے عقائد کی حفاظت کیلئے اس زمانہ میں سماع اموات کا عوام کے سامنے زیادہ تذکرہ نہ کیا جاوے تا کہ اس سے کوئی شخص نداء غیر مشروع اور استغاثہ کو جائز نہ سمجھ لے اور اموات کو حاضر ناظر نہ جاننے لگے اور لوگ ان سے مرادیں نہ مانگنے لگیں تو اس میں عقائد عوام کی حفاظت ہے، اس لئے حضرت تھانویؒ نے تحریر فرمایا ہے ''البتہ عوام کا سا اعتقاد اثبات کہ اس کو حاضر ناظر، متصرف، مستقل فی الامور سمجھتے ہیں یہ صریح ضلالت ہے، اگر اس کی اصلاح بدوں انکار سماع نہ ہو سکے تو انکار سماع واجب ہے'' (التکشف ص ۴۲۷)

لیکن یاد رہے کہ یہ سد ذریعہ کے قبیل سے ایک فقہی حکم ہوگا، اصل مسئلہ نہ ہوگا، اور کلام اصل مسئلہ کی تحقیق اور مسلک اکابر میں ہے۔

واقعۂ حضرت عزیر علیہ السلام سے عدم سماع موتی پر استدلال کا جواب

دوسری گذارش یہ ہے کہ مؤلف نے جو حضرت عزیر علیہ السلام کی حالت موت میں انقلابات زمانہ سے بے خبر رہنے اور ان چیزوں کے احساس نہ ہونے سے سماع موتی کی نفی پر استدلال کیا ہے یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ میت کے اندر احساسات ہونے اور اس کے سماع کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ لازماً ہر وقت ہر چیز کو سنتی اور اس کا احساس کرتی ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت اللہ تعالیٰ نے چاہا جس چیز کو چاہا سنا دیا اور اس کا احساس کرادیا اور جس چیز کا احساس کرانا نہ چاہا نہ کرایا لِمَا اَنَّ السِّمَاعَ مُطْلَقًا وَکَذَا سَائِرُ الْاِحْسَاسَاتِ لَیْسَ اِلَّا تَابِعًا لِمَشِیَّۃٍ فَمَا شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی کَانَ وَمَا لَمْ یَشَأْ لَمْ یَکُنْ (فتح الملہم ص ۴۷۹ ج ۲) (اس وجہ سے کہ سننا مطلقاً اور ایسے ہی بقیہ احساسات وہ صرف (اللہ کی) مشیت کے تابع ہیں، پس جو اللہ تعالیٰ نے چاہا ہو گیا اور جو نہ چاہا وہ نہیں ہوا) اب اگر حضرت عزیر علیہ السلام کے واقعہ میں اللہ تعالیٰ نے ان کو کسی حکمت کی وجہ سے اس محدود زمانہ کے اندر انقلابات زمانہ سے بے خبر رکھنا چاہا ہو اور ان کو اختلاف لیل ونہار کا احساس نہ ہونے دیا ہو اور بیرونی آوازیں بھی ان کو سننے نہ دی گئی ہوں تو اس خاص واقعہ کو سماع موتی کی نفی کے طور پر بطور قاعدہ کلیہ کے پیش کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے؟

دوسرے اختلاف لیل ونہار اور انقلابات زمانہ سے بے خبر رہنے کی وجہ سے سماع کی نفی پر استدلال کرنا اس لئے بھی صحیح نہیں کہ یہ امور مسموعات میں سے نہیں ہیں اور اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ میت کو مسموعات کا ادراک ہوتا ہے یا نہیں، غیر مسموعات کا ادراک محل نزاع سے خارج ہے۔

حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں ”ادراک مسموعات باختلاف بین اہل الحق بعض احادیث کا منطوق ہے چنانچہ سماع موتی کی روایات اور ان کی توجیہ میں اختلاف

مشہور ہے اور غیر مسموعات کا ادراک اور ان کی طرف توجہ اور ان کے متعلق کوئی قصد اثباتاً ونفیاً نصوص میں مسکوت عنہ ہے'' (امداد الفتاویٰ ص ۴۱۴ ج ۵)

تو غیر مسموعات کے عدم ادراک سے (اگر اس واقعہ سے اس کا ثبوت ہوتا ہو) مسموعات کے عدم ادراک پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ان امور سے تو ان کو بے خبر رکھا گیا ہو، مگر سلام وغیرہ کو اس حالت میں بھی وہ سن سکتے ہوں، اس کی نفی پر واقعہ ھٰذا میں کونسی دلیل قائم ہے؟

ایک دوسرا جواب

استدلال مذکور کے جواب میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ درحقیقت حضرت عزیر علیہ السلام کے اس واقعہ میں اماتت عام اور معتاد طریقہ پر واقع نہیں ہوئی جس میں اماتت کے بعد ہی فوری طور پر میت کے عالم برزخ میں منتقل ہوتے ہی اس کو قبر کی حیات سے متصف کر دیا جاتا ہے اور اس کے اندر احساس و ادراک کی کیفیت پیدا کر کے اس کے ساتھ برزخی معاملات اسی وقت شروع ہو جاتے ہیں، یعنی جس طرح عام اموات میں موت اور عدم احساس کی کیفیت کا ورود ایک آن کیلئے ہوتا ہے اس کے بعد فوراً حیات برزخی اور احساس کی کیفیت پیدا کر دی جاتی ہے حضرت عزیر علیہ السلام کے ساتھ اس واقعہ میں ایسا نہیں کیا گیا، بلکہ ان کی اماتت کے بعد غیر معتاد طریقہ پر ان کی موت اور عدم احساس کی کیفیت کو مائۃ عام تک ممتد کر دیا گیا۔

روح المعانی کی عبارت میں قطع و برید

فَاَمَاتَهُ اللّٰهُ مِائَةَ عَامٍ اَیْ فَاَلْبَثَهُ مَیِّتاً مِائَةَ عَامٍ وَلَا بُدَّ مِنْ اِعْتِبَارِ هٰذَا التَّضْمِیْنِ لِاَنَّ الْاِمَاتَةَ بِمَعْنٰی اِخْرَاجِ الرُّوْحِ وَسَلْبِ الْحَیَاةِ مِمَّا لَا یَمْتَدُّ (روح المعانی ص ۲۱ ج ۳ للعلامہ آلوسیؒ) (پس اللہ تعالیٰ نے سو سال تک ان کو مردہ رکھا یعنی سو سال تک موت کی حالت میں رکھا، اور ضروری ہے اس تضمین کا اعتبار کرنا اس لئے کہ جو اماتت

اخراج روح اور سلب حیات کے معنی میں ہے وہ ان چیزوں میں سے ہے جن میں امتداد نہیں ہوتا) جواہر القرآن میں عبارت بالا میں سے صرف اَلْاِ مَا تَۃُ بِمَعْنٰی اِخْرَاجِ الرُّوْحِ وَ سَلْبِ الْحَیَاۃِ کو ''موت کے معنی روح کا بدن عنصری سے نکل جانے'' پر بطور دلیل پیش کیا ہے اور اَ لْاِمَا تَۃُ کو مبتدا اور بِمَعْنٰی اِخْرَاجِ الرُّوْحِ وَ سَلْبِ الْحَیَاۃِ کو اس کی خبر بنا کر یہ ترجمہ کیا ہے'' اماتت کے معنی ہیں روح کا نکال لینا اور زندگی کا سلب کر لینا'' (جواہر ص ۱۹۳) حالانکہ عبارت بالا میں اَ لْاِمَا تَۃُ بِمَعْنٰی اِخْرَاجِ الرُّوْحِ وَ سَلْبِ الْحَیَاۃِ مبتدا اور اِنَّ کا اسم ہے اور مِمَّا لَا یَمْتَدُّ اس کی خبر ہے جس کو مؤلف نے نقل ہی نہیں کیا۔ علامہ آلوسیؒ کا مقصد اس عبارت سے اماتت کے معنی بتلانا نہیں ہے بلکہ ان کا مقصد اس عبارت سے یہ بتلانا ہے کہ چونکہ اماتت بِمَعْنٰی اِخْرَاجِ الرُّوْحِ وَ سَلْبِ الْحَیَاۃِ میں امتداد نہیں ہوتا اور اَمَا تَہُ اللّٰہُ مِائَۃَ عَامٍ میں بظاہر مِائَۃَ عَامٍ اماتت کا ظرف معلوم ہوتا ہے اس لئے اس میں تضمین کا اعتبار کرنا اور فَا لْبَثَہٗ مَیِّتًا مِا ئَۃَ عَامٍ تقدیر نکالنا ضروری ہے۔

علامہ آلوسیؒ نے تو لِاَنَّ الْاِمَاتَۃَ الخ سے اعتبار تضمین کی علت کو بیان فرمایا تھا، مگر مؤلف نے پہلے تو لام تعلیلیہ کو حذف کر دیا اور عبارت میں قطع و برید کر دی پھر علت کو بصورت دعویٰ اَلْاِمَا تَۃُ الخ پیش کر کے اپنا مطلب نکالنے کی کوشش کی ہے، اس سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ اماتت کے معنی اخراج روح اور سلب حیات کے بھی ہوتے ہیں مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ اماتت کے یہی معنی ہیں جو کہ مقصود مؤلف ہے، بلکہ عبارت کا مفہوم مخالف تو یہ ہے کہ جو اماتت بمعنی اخراج روح اور سلب حیات نہ ہو اس میں امتداد ہوتا ہے، محقق آلوسیؒ اماتت کو اخراج روح اور سلب حیات میں کیسے منحصر کر سکتے تھے؟ جبکہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ اَحْیَانَا بَعْدَ مَا اَمَاتَنَا (تمام تعریفیں اللہ کیلئے ہیں جس نے ہمیں مارنے (سلانے) کے بعد زندہ کیا (جگا دیا)) جیسی نصوص میں اماتت

بمعنی اخراج روح اور سلب حیات نہیں ہے، گویا موت کی جس کیفیت کا ورود عام اموات میں آنی ہوتا ہے اس کا ورود اس واقعہ میں زمانی اور سو سال کی مدت تک طویل رہا، اسی لئے دار برزخ میں بھی ان کا داخلہ روک دیا گیا اور قبر کی حیات سے بھی اس مدت میں ان کو متصف نہیں کیا گیا اور نہ ہی ادراک و احساس کی کیفیت کو ان کے اندر پیدا کیا گیا، کیونکہ ان کو اسی دنیا میں دوبارہ زندہ کیا جانا تھا، اس لئے کہ ان کی یہ موت اگر چہ حقیقی موت تھی نیند یا مجازی موت نہیں تھی جیسا کہ بعض گمراہ لوگ کہتے ہیں مگر ان کی یہ موت اجل بھی نہ تھی کیونکہ موت اجل عمر کے پورا ہو جانے کے بعد آیا کرتی ہے اور اس کے بعد دنیا میں دوبارہ زندگی نہیں دی جایا کرتی۔

تفسیر قرطبی میں ہے: وَمَيْتَةُ الْاَجَلِ لَاحَيَاةَ بَعْدَهَا (ص ۱۳۱ ج ۳) (اجل کی موت کے بعد حیات نہیں ہوتی) اور حاشیہ جمل میں ہے: وَلِيَسْتَوْفُوْا بَقِيَّةَ اٰجَالِهِمْ وَاَرْزَاقِهِمْ وَلَوْمَاتُوْا بِاٰجَالِهِمْ لَمْ يُحْيَوْا اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ (ص ۱۹۵ ج ۱) (اور تا کہ وہ پورا کر لیں اپنی بقیہ مدت کو اور اپنے رزقوں کو اور اگر وہ اپنی مدتوں پر فوت ہوتے تو قیامت تک زندہ نہ کئے جاتے) بنا بریں اس واقعہ میں جب حضرت عزیر علیہ السلام کو دوبارہ اسی دنیا میں زندہ کیا گیا تو معلوم ہو گیا کہ ان کی یہ موت اجل نہ تھی۔

رفع اشکال

موت کے اندر تعدد تسلیم کر لینے سے وہ اشکال بھی رفع ہو جاتا ہے جو احیاء موتی پر بعض لوگوں کو پیش آیا کرتا ہے کہ جن موتی کو زندہ کیا گیا ہے اگر ان کی یہ موت جس کے بعد ان کو زندہ کیا گیا ہے موت اجل تھی تو پھر ان کو دنیا میں دوبارہ زندگی ملنا آیات قرآنیہ اِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا يَسْتَقْدِمُوْنَ (جب ان کا معین وقت آ پہنچتا ہے تو ایک ساعت نہ پیچھے ہٹ سکتے ہیں اور نہ آگے سرک سکتے ہیں) وغیرہ کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

آیت قرآنی لَایَذُوْقُوْنَ فِیْهَا الْمَوْتَ اِلَّا الْمَوْتَةَ الْاُوْلٰی (اور وہاں بجز اس موت کے جو دنیا میں آ چکی تھی اور موت کا ذائقہ بھی نہ چکھیں گے) سے نفی تعدد موت پر معتزلہ کے تمسک کے جواب میں علامہ عینیؒ نے بھی تعدد موت کا اثبات کرتے ہوئے دلیل کے طور پر احیاء موتی ہی کو پیش کیا ہے، فرماتے ہیں: وَلَیْسَ فِیْهَا نَفْیُ تَعَدُّدِ الْمَوْتِ لِاَنَّ الْجِنْسَ یَتَنَاوَلُ الْمُتَعَدِّدَ اَیْضاً بِدَلِیْلِ اَنَّ اللہَ تَعَالٰی اَحْیٰ کَثِیْراً مِّنَ الْاَمْوَاتِ فِیْ زَمَانِ مُوْسٰیؑ وَعِیْسٰیؑ وَ غَیْرِهِمَا وَذٰلِکَ یُوْجِبُ تَاوِیْلَ الْاٰیَةِ بِمَا ذَکَرْنَا (عینی شرح بخاری ص ۱۴۷ ج ۸) (اور اس میں تعدد موت کی نفی نہیں ہے اس لئے کہ جنس متعدد کو بھی شامل ہوتی ہے اس دلیل کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ نے بہت سی اموات کو موسیٰ اور عیسی علیہما السلام کے زمانہ میں زندہ فرمایا ہے اور یہ چیز آیت کی اس تاویل کو جس کو ہم نے ذکر کیا ہے ضروری قرار دیتی ہے۔ روح المعانی میں ہے: وَعَلٰی کِلَا التَّقْدِیْرَیْنِ لَایُشْکَلُ مَوْتُ هٰؤُلَاءِ فِی الدُّنْیَا مَرَّتَیْنِ مَعَ قَوْلِهٖ تَعَالٰی لَایَذُوْقُوْنَ فِیْهَا الْمَوْتَ الایة لِاَنَّ ذٰلِکَ لَمْ یَکُنْ عَنْ اِسْتِیْفَاءِ اٰجَالٍ کَمَا قَالَ مُجَاهِدٌ (ص ۱۶۱ ج ۲)

خلاصۂ کلام

پس واقعۂ عزیر علیہ السلام سے ان اموات کے عدم سماع پر استدلال نہیں کیا جا سکتا جو کہ معتاد طریقہ پر اپنی عمروں کو پورا کر لینے کے بعد موت اجل کے منازل طے کر کے عالم برزخ میں منتقل ہو جاتی ہیں اور وہاں ان کو حیات واحساس کی کیفیت بھی حاصل ہو جاتی ہے اس لئے کہ اس واقعہ میں پیش آنے والی یہ موت موت اجل نہیں تھی اور اس موت کے بعد عالم برزخ میں حاصل ہونے والی حیات واحساس کی کیفیت بھی ابھی تک حاصل نہیں ہوئی تھی، تو اب اس واقعہ میں عدم سماع پر قیاس کر کے (اگر عدم سماع ثابت ہو جاوے) دوسری اموات کے عدم سماع کو ثابت کرنا قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ سماع موتی کے مسئلہ کا تعلق اس میت کے ساتھ ہے جو عالم برزخ میں منتقل

ہوگئی ہو اور اس عالم میں پہنچ کر دوبارہ اس میں سماع کی قوت پیدا ہو چکی ہو، قَالَ الْعَلَّامَۃُ الْاٰلُوْسِیُّ الْبَغْدَادِیُّ وَالْحَقُّ اَنَّ الْمَوْتٰی یَسْمَعُوْنَ فِی الْجُمْلَۃِ وَھٰذَا عَلٰی اَحَدِ وَجْھَیْنِ اَوَّلُھُمَا اَنْ یَّخْلُقَ اللّٰہُ عَزَّوَجَلَّ فِیْ بَعْضِ اَجْزَاءِ الْمَیِّتِ قُوَّۃً یَسْمَعُ بِھَا مَتٰی شَاءَ اللّٰہُ سُبْحَانَہٗ سَمَاعَۃَ اِیَّاہُ (فتح الملہم ص ۴۷۹ ج ۲) (علامہ آلوسیؒ نے فرمایا ہے کہ حق یہ ہے کہ موتی فی الجملہ سنتی ہیں اور یہ (سننا) دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ پر ہے ایک ان میں سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ میت کے اجزاء میں سے کسی جزء میں ایسی قوت پیدا فرمادیں جس کے ذریعہ وہ سن سکے جس وقت کہ اللہ تعالیٰ اس کا سننا چاہیں) لیکن جو میت ابھی تک عالم برزخ میں منتقل ہی نہ ہوئی ہو اور ابھی وہ حالت موت میں ہی ہو اس سے سماع موتی کے اختلافی مسئلہ کو کچھ تعلق نہیں کیونکہ اس حالت میں بوجہ عدم تعلق روح سماع کا کوئی بھی قائل نہیں اور نہ ہی اس حالت میں عدم سماع کو سماع موتی کے اختلافی مسئلہ سے کوئی تعلق ہے۔

یہی حال حضرت عزیر علیہ السلام کے واقعہ میں اگر تسلیم کر لیا جاوے کہ حضرت عزیر علیہ السلام کی یہ سو سالہ حالت موت کی ہی حالت تھی (خواہ ورود موت کی کیفیت میں عام اموات سے فرق ہو یعنی انفکاک روح سے ہو یا انقباض وانحیاز روح فی القلب سے ہو) جس کو غیر معتاد طریقہ پر بطور خرق عادت کے عام اموات کے برخلاف سو سال تک ممتد اور دراز کر دیا گیا تھا تو اس تقدیر پر اس واقعہ کو سماع میت فی البرزخ کے اختلافی مسئلہ سے کیا تعلق رہ جاتا ہے؟ اور اس سے سماع موتی کی نفی پر استدلال کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ جیسا کہ مؤلف نے اس پر استدلال کیا ہے، وَالظَّاھِرُ اَنَّھُمْ لَمْ یَرَوْا فِیْ ھٰذَا الْمَوْتِ مِنَ الْاَھْوَالِ وَالْاَحْوَالِ مَا یَصِیْرُ بِھَا مَعَارِفُھُمْ ضَرُوْرِیَّۃً وَیَمْنَعُ مِنْ صِحَّۃِ التَّکْلِیْفِ بَعْدَ الْاِحْیَاءِ کَمَا فِی الْاٰخِرَۃِ (ص ۱۳۹ ج ۲)

تقریر بالا سے یہ بھی معلوم ہو گیا ہو گا کہ اس واقعہ کو جس طرح عام اموات

کے اختلافی مسئلۂ سماع سے کچھ تعلق نہیں اسی طرح واقعہ ھٰذا کو انبیاء علیہم السلام کے بعد از وفات سماع کے مسئلہ سے بھی کچھ تعلق نہیں، کیونکہ حضرت عزیر علیہ السلام اگرچہ نبی ہیں مگر اس واقعہ میں چونکہ ان کی یہ موت موت اجل نہ تھی جس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے اس لئے اس واقعہ خاصہ سے انبیاء علیہم السلام کے بعد از وفات عدم سماع کو ثابت کرنا غلط ہوگا۔ اور اسی وجہ سے انبیاء علیہم السلام کی وفات کی کیفیت کو اس واقعہ سے متعین کرنا اور یہ لکھنا کہ ''اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وفات کے بعد انبیاء علیہم السلام کی ارواح طیبہ ان کے ابدان مبارک میں موجود نہیں رہتیں'' (جواہر القرآن ص ۲۷) بھی محل بحث سے خارج اور انبیاء علیہم السلام کی حیات بعد الوفات کے مسئلہ سے غیر متعلق ہے اس لئے کہ اس واقعہ میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ بعد وفات انبیاء علیہم السلام کی ارواح طیبہ ان کے ابدان مبارکہ میں نہیں ہوتیں (اس واقعہ سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ عین حالت موت میں حضرت عزیر علیہ السلام کو انقلابات زمانہ کا ادراک واحساس نہیں ہونے دیا گیا) کیونکہ وہ تو عالم برزخ میں پہنچے ہی نہ تھے جہاں پہنچ کر دوبارہ اعادہ یا تعلق روح کے ذریعہ انبیاء علیہم السلام کو دائمی حیات حاصل ہوتی ہے۔

اس کے علاوہ انقلابات زمانہ کے احساس وادراک نہ ہونے سے ارواح طیبہ کے ابدان مبارک میں نہ ہونے پر استدلال کرنا بھی صحیح نہیں ہے، معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف کے نزدیک ارواح کے ابدان میں ہونے کیلئے یہ بات لازم ہے کہ انقلابات زمانہ کا ان کو ادراک واحساس ہو، حالانکہ یہ بھی تو ہوسکتا ہے کہ روح بدن میں ہو اور اس کے احساس وادراک کو کسی حکمت کی وجہ سے معطل کر دیا گیا ہو، اس امکان واحتمال کے ہوتے ہوئے عدم احساس وادراک سے روح کے بدن میں نہ ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ فقط

مقام خامس در تحقیق حیات انبیاء علیہم السلام

انبیاء علیہم السلام کی حیات جسمانی کا انکار جمہور اہل سنت کے خلاف ہے

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ قُتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ اَمْوَاتًا کے تحت مؤلف نے اول ''تحقیق حیات شہداء'' کا عنوان قائم کر کے حیات شہداء پر بحث کی ہے، اس کے بعد ''حیات انبیاء علیہم السلام'' کا عنوان قائم کیا ہے، کیونکہ اس وقت اسی دوسرے عنوان حیات انبیاء علیہم السلام کے متعلق کلام کرنا ہمارا اصلی مقصد ہے اس لئے حیات شہداء کے متعلق تفصیلات سے قطع نظر کر کے مختصر طور پر ہی چند سطور تحریر کی جا رہی ہیں۔

شہداء کی حیات کے بارے میں گو بعض حضرات نے روحانی حیات کا قول بھی کیا ہے لیکن اکثر علماء کا مسلک حیات جسمانی کا ہے، تفسیر اکلیل میں ہے: بَلْ اَحْیَاءٌ حَیَاۃُ الشُّھَدَاءِ ثَابِتَۃٌ فِی الْاٰیَاتِ وَالْاَحَادِیْثِ وَقَدِ اخْتَلَفُوْا فِیْھَا فَذَھَبَ کَثِیْرٌ مِّنَ السَّلَفِ اِلٰی اَنَّھَا حَیَاۃٌ حَقِیْقِیَّۃٌ بِالرُّوْحِ وَالْجَسَدِ وَلٰکِنَّا لَا نُدْرِکُھَا وَلَا نَعْلَمُ حَقِیْقَتَھَا لِاَنَّھَا مِنْ اَحْوَالِ الْبَرْزَخِ الَّتِیْ لَا یُطَّلَعُ عَلَیْھَا (اکلیل شرح مدارک التنزیل ص ۶۹ ج ۲) (شہداء کی حیات آیات اور احادیث سے ثابت ہے اور اس میں اختلاف ہے، بہت سلف اس طرف گئے ہیں کہ وہ حیات حقیقی ہے اور روح اور جسد کے ساتھ، لیکن ہم اس کو سمجھتے نہیں اور نہ اس کی حقیقت کو جانتے ہیں، اس لئے کہ وہ برزخ کے ان حالات

میں سے ہے جن پر اطلاع نہیں دی گئی) وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ یُّقْتَلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتٌ بَلْ اَحْیَاءٌ (اور جو لوگ اللہ کی راہ میں قتل کئے جاتے ہیں ان کی نسبت یوں بھی مت کہو کہ وہ مردے ہیں) کا مفاد بھی یہی ہے کہ شہداء کی حیات جسمانی ہو، اس لئے کہ قتل فعل حسی ہے اس کا تعلق جسم سے ہے، لہٰذا جو جسم قتل کا محل ہے وہی جسم حیات کا بھی محل ہوگا یعنی مَنْ یُّقْتَلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ سے بوجہ وقوع قتل کے جب جسم کی موت ثابت ہوئی ہے تو بَلْ اَحْیَاءٌ سے بھی اسی جسم کی حیات کا اثبات ہوگا، ورنہ اگر قتل کا محل اور ہو اور حیات کا محل دوسرا ہو یعنی قتل تو جسم کو کیا گیا ہے اور حیات صرف روح کو حاصل ہوتی ہو تو اس صورت میں بَلْ کے ماقبل اور اس کے مابعد میں تضاد نہیں رہتا باوجودیکہ قتل کے وقوع سے مقتول فی سبیل اللہ پر موت وارد ہوتی ہے مگر پھر بھی ان کو اموات کہنے اور سمجھنے کی ممانعت کی جارہی ہے اس کی وجہ بھی یہی معلوم ہوتی ہے کہ ان کے جسم پر موت کے ورود کے بعد حیات اور زندگی کا ورود ہو جاتا ہے اور ان کی موت دائمی اور ہمیشہ کیلئے نہیں ہوتی اسی لئے ان کو اموات (ہمیشہ کیلئے مردہ ہیں) کہنے اور سمجھنے کی ممانعت کردی گئی، اس کے بعد بَلْ اَحْیَاءٌ سے ان کیلئے حیات دائمی کا اثبات کردیا گیا۔

اور ان کی موت کا دائمی نہ ہونا اور اس کے بعد حیات کا دائمی ہونا اس طرح ثابت ہے کہ اَمْوَاتٌ اور اسی طرح اَحْیَاءٌ بھی صیغہ صفت کا اور خبر مبتدا هُمْ مقدر کی ہے، اس لئے کہ قول کا مقولہ جملہ ہوتا ہے تو تقدیر عبارت هُمْ اَمْوَاتٌ اور هُمْ اَحْیَاءٌ ہوئی جیسا کہ بیضاوی میں ہے: وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ یُّقْتَلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتٌ ای هُمْ اَمْوَاتٌ بَلْ اَحْیَاءٌ بَلْ هُمْ اَحْیَاءٌ (بیضاوی ص ۶۲)

هُمْ اَمْوَاتٌ اور هُمْ اَحْیَاءٌ دونوں جملے اسمیہ ہیں اور جملہ اسمیہ دوام واستمرار پر دلالت کرتا ہے تو اب آیت وَلَا تَقُوْلُوا الخ کا مطلب یہ ہوا کہ تم یہ مت کہو کہ شہداء ہمیشہ کیلئے دائمی طور پر مردہ ہیں بلکہ وہ دائمی طور پر زندہ ہیں۔

آیت قرآنی سے حیات جسمانی پر استدلال

اور آیت زیر عنوان وَلَاتَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ قُتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْیَاءٌ عِنْدَ رَبِّھِمْ یُرْزَقُوْنَ الخ (اور جو لوگ اللہ کی راہ میں قتل کیے گئے ہیں ان کو مردہ مت خیال کرو بلکہ وہ لوگ زندہ ہیں، اپنے پروردگار کے مقرب ہیں، ان کو رزق بھی ملتا ہے) سے بھی حیات جسمانی کی تائید ہوتی ہے۔

علامہ خازنؒ لکھتے ہیں: وَاخْتَلَفُوْا فِیْ مَعْنٰی ھٰذِہِ الْحَیَاۃِ ھَلْ لِلرُّوْحِ اَوْ لِلرُّوْحِ وَالْجِسْمِ مَعًا فَمَنْ اَثْبَتَ الْحَیَاۃَ لِلرُّوْحِ دُوْنَ الْجِسْمِ قَالَ یَدُلُّ عَلٰی ذٰلِکَ قَوْلُہٗ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَرْوَاحُ الشُّھَدَاءِ فِیْ حَوَاصِلِ طَیْرٍ خُضْرٍ فَخَصَّ الْاَرْوَاحَ دُوْنَ الْاَجْسَادِ، فَمَنْ اَثْبَتَ الْحَیَاۃَ لِلرُّوْحِ وَالْجِسْمِ مَعًا قَالَ یَدُلُّ عَلَیْہِ سِیَاقُ الْاٰیَۃِ وَھُوَ قَوْلُہٗ تَعَالٰی عِنْدَ رَبِّھِمْ یُرْزَقُوْنَ فَاَخْبَرَ اللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَنَّھُمْ یُرْزَقُوْنَ وَیَاْکُلُوْنَ وَیَتَنَعَّمُوْنَ کَالْاَحْیَاءِ (خازن ص ۴۴۹ ج ۱) (اور اختلاف کیا ہے لوگوں نے اس حیات کی مراد میں کہ وہ صرف روح کیلئے ہے یا روح اور جسم دونوں کیلئے ہے، اب جس نے اس حیات کو صرف روح کیلئے بغیر جسم کے ثابت کیا اس نے کہا اس پر دلیل ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "شہیدوں کی روحیں سبز پرندوں کے پوٹوں میں رہتی ہیں" تو خاص کیا گیا (حیات کیلئے) ارواح کو بغیر جسدوں کے، اور جنہوں نے حیات کو روح اور جسم دونوں کیلئے ثابت کیا ہے وہ کہتے ہیں اس پر آیت کا سیاق دلیل ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے عِنْدَ رَبِّھِمْ یُرْزَقُوْنَ (اس میں) اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ ان (شہداء) کو رزق ملتا ہے، وہ کھاتے ہیں اور زندوں کی طرح نعمت پاتے ہیں)

لفظ یُرْزَقُوْنَ سے حیات جسمانی کی تائید ہونے کو بلغۃ الحیران میں بھی ذکر کیا ہے، بلغۃ الحیران کی عبارت یہ ہے: بَلْ اَحْیَاءٌ' میں دو خلاف ہیں، ایک تو یہ ہے کہ اس سے مراد لَیَصِیْرُوْنَ اَحْیَاءً فِی الْاٰخِرَۃِ یا فِی الْحَالِ مراد ہے اگر فی الحال مراد رکھا

جاوے تو اس میں نزاع ہے آیا حیات فقط روح کے واسطے ہے یا روح مع الجسد، پہلے معنی کی تائید میں ہے قَوْلُ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَرْوَاحُ الشُّھَدَاءِ فِیْ حَوَاصِلَ طَیْرٍ خُضْرٍ اور لفظ یُرْزَقُوْنَ کا دوسرے معنی کو تائید دیتا ہے'' (بلغۃ الحیران ص ۷۶)

مگر اب جواہر القرآن میں یہ لکھا ہے کہ ''عالم برزخ میں شہداء کی حیات محض روحانی اور برزخی ہے، جسمانی نہیں'' (جواہر ص ۱۹۲) نہ معلوم شہداء کیلئے محض روحانی حیات ثابت کرنے پر ہی تمام زور قلم کیوں صرف کر دیا گیا؟ گویا جسمانی حیات کا کوئی احتمال ہی نہیں ہے اور لفظ یُرْزَقُوْنَ جو دوسرے معنی کی تائید کر رہا ہے اس سے بھی کیوں بالکل صرف نظر کر لیا گیا؟ یہ صحیح ہے کہ وہ حیات عالم برزخ اور عالم غیب میں ہونے کی وجہ سے ہماری ان آنکھوں سے مشاہد اور حواس سے محسوس نہیں ہوتی، اسی کو عِنْدَ رَبِّھِمْ اور وَلٰکِنْ لَّا تَشْعُرُوْنَ (لیکن تم حواس سے ادراک نہیں کر سکتے) میں بتلایا گیا ہے اور علامہ خازنؒ وغیرہ مفسرینؒ نے بھی اِنَّھُمْ اَحْیَاءٌ عِنْدَ اللّٰہِ تَعَالٰی فِیْ عَالَمِ الْغَیْبِ لِاَنَّھُمْ صَارُوْا اِلَی الْاٰخِرَۃِ (تفسیر خازن ص ۱۲۷ ج ۱) (یقیناً وہ اللہ تعالیٰ کے پاس عالم غیب میں زندہ ہیں کیونکہ وہ آخرت کی طرف چلے گئے ہیں) اور لَا تَحُسُّوْنَھُمْ وَلَا تُدْرِکُوْنَ مَا حَالُھُمْ لِلْمَشَاعِرِ لِاَنَّھَا مِنْ اَحْوَالِ الْبَرْزَخِ الَّتِیْ لَا یُطَّلَعُ عَلَیْھَا وَلَا طَرِیْقَ لِلْعِلْمِ بِھَا اِلَّا بِالْوَحْیِ (روح المعانی) (تم ان کا احساس نہیں کرتے نہ ان کے حال کا تم مشاعر یعنی خود سے ادراک کرتے ہو، اس لئے کہ وہ ان احوال برزخ میں سے ہے جس پر اطلاع نہیں دی گئی اور نہ وحی کے سوا ان کے جاننے کا کوئی طریقہ ہے) سے اسی چیز کی طرف اشارہ کیا ہے۔ مگر عالم غیب میں غیر مشاہد ہونے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ حیات روحانی ہے، اس لئے ایسی عبارات کو حیات روحانی سے کچھ تعلق نہیں ہے اس لئے کہ وہ حیات جسمانی ہوتے ہوئے بھی عالم برزخ میں ہونے کی وجہ سے غیر مشاہد اور غیر مدرک ہے۔ اور وَلٰکِنْ لَّا تَشْعُرُوْنَ کے تحت اتنا تو مؤلف نے بھی تسلیم کر لیا ہے کہ

''اس حیات کا تعلق چونکہ عالم برزخ سے ہے اس لئے اس کے متعلق ارشاد فرمایا کہ تم اپنے حواس اور مشاعر سے اس کا ادراک نہیں کر سکتے'' (جواہر ۷۷) مگر اس کے غیر مدرک بالمشاعر والحواس ہونے سے اس کا روحانی ہونا ثابت نہیں ہوتا، ہوسکتا ہے کہ یہ حیات جسمانی ہو مگر پردۂ برزخ اور عالم غیب میں ہونے کی وجہ سے اس کا شعور نہ ہوتا ہو اور شاید اسی لئے لَا تَعْلَمُوْنَ کے بجائے لَا تَشْعُرُوْنَ سے اس کے شعور کی نفی کی گئی ہے کیونکہ شعور احساس کو کہتے ہیں جو حواس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ شہداء کی حیات کا احساس حواس کے ساتھ نہیں ہوتا مگر یہ عدم احساس بالحواس اس کے جسمانی ہونے کے منافی نہیں ہے، علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے مفسر ابوحیان ؒ کا قول نقل کیا ہے: وَذَهَبَ اٰخَرُوْنَ اِلٰى اَنَّ الشَّهِيْدَ حَيٌّ الْجَسَدِ وَالرُّوْحِ وَلَا يَقْدَحُ فِيْ ذٰلِكَ عَدَمُ شُعُوْرِنَا بِهٖ فَنَحْنُ نَرَاهُمْ عَلٰى صِفَةِ الْاَمْوَاتِ وَ هُمْ اَحْيَاءٌ كَمَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَّهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ وَكَمَا يُرَى النَّائِمُ عَلٰى هَيْئَةٍ وَ هُوَ يَرٰى فِيْ مَنَامِهٖ مَا يَتَنَعَّمُ بِهٖ اَوْيَتَاَلَّمُ قُلْتُ وَ لِذٰلِكَ قَالَ تَعَالٰى بَلْ اَحْيَاءٌ وَّلٰكِنْ لَّا تَشْعُرُوْنَ فَتَنَبَّهَ بِقَوْلِهٖ ذٰلِكَ خِطَابًا لِلْمُؤْمِنِيْنَ عَلٰى اَنَّهُمْ لَا يُدْرِكُوْنَ هٰذِهِ الْحَيَاةَ بِالْمُشَاهَدَةِ وَالْحِسِّ (شرح الصدور ص ۸۵)

قاضی بیضاوی ؒ کی عبارت محل غور ہے

قاضی بیضاوی رحمہ اللہ نے وَلٰكِنْ لَّا تَشْعُرُوْنَ پر جو یہ لکھا ہے: وَهُوَ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ حَيَاتَهُمْ لَيْسَتْ بِالْجَسَدِ وَلَا مِنْ جِنْسِ مَا يُحَسُّ بِهٖ مِنَ الْحَيْوَانَاتِ وَ اِنَّمَا هِيَ اَمْرٌ لَا يُدْرَكُ بِالْعَقْلِ بَلْ بِالْوَحْيِ (بیضاوی ص ۶۴) اور اسی طرح روحانی حیات کے عام اموات میں پائے جانے کی وجہ سے شہداء کے ساتھ حیات روحانی کی تخصیص کی وجہ ثابت کرنے کیلئے جو قاضی بیضاوی ؒ نے فرمایا ہے: فَتَخْصِيْصُ الشُّهَدَاءِ لِاخْتِصَاصِهِمْ بِالْقُرْبِ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمَزِيْدِ الْبَهْجَةِ وَالْكَرَامَةِ (یعنی قرب درجہ اور فضیلت وکرامت

کی وجہ سے ان کو تخصیص حاصل ہے) یہ حقیقۃً محل غور ہے، کیونکہ فحوائے کلام اللہ اور سیاق آیت سے اس کی تائید نہیں ہوتی کہ صرف فضل وکرامت کے باعث ان کو اَحْیَاءٌ سے محض تعبیر کر دیا گیا ہے، بلکہ گذارش بالا پر بغور نظر کرنے سے واضح ہے کہ آیت کا اطلاق اور اس کا سیاق شہداء کی حیات جسدی کا اثبات کرتا ہے اور حیات جسدی کی وجہ سے ہی شہداء کی حیات کو دوسرے اموات کی حیات سے امتیاز واختصاص حاصل ہے ورنہ روحانی حیات تو سب کو حاصل ہے اور ارواح کی حیات کا سب کو علم بھی ہے تو پھر لَا تَشْعُرُوْنَ فرمانے کا کیا موقع تھا؟ شعور کا تصور تو حیات جسدی میں ہی ممکن تھا، روح کی حیات کا احساس تو مشاعر سے ہو ہی نہیں سکتا اس کی نفی کی کیا ضرورت تھی؟ معلوم ہوا کہ پھر لَا تَشْعُرُوْنَ بھی شہداء کی حیات جسدی کی طرف مشعر ہے: وَبِهٰذَا يَتَمَيَّزُ الشَّهِيْدُ عَنْ غَيْرِهٖ وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ حَيَاةَ الرُّوْحِ فَقَطْ لَمْ يَحْصُلْ لَهٗ تَمْيِيْزٌ عَنْ غَيْرِهٖ لِمُشَارَكَةِ سَائِرِ الْاَمْوَاتِ لَهٗ فِيْ ذٰلِكَ وَلِعِلْمِ الْمُؤْمِنِيْنَ بِاَسْرِهِمْ حَيَاةَ كُلِّ الْاَرْوَاحِ فَلَمْ يَكُنْ لِقَوْلِهٖ وَلٰكِنْ لَّا تَشْعُرُوْنَ (شرح الصدور ص ۸۵)

مؤلف کا تفسیر عزیزی کی عبارت کو نہ سمجھنا

حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کی تفسیر عزیزی کی جو یہ عبارت اس مقام پر مؤلف نے نقل کی ہے "حیات شہداء بمعنی تعلق ارواح با بدانست برائے استیفائے لذاتی کہ موقوف بر آلات بدنست نہ تعلق ارواح با ابدان سابقہ ونہ بقاء روح با دراک وشعور" (تفسیر عزیزی ص ۶۸۵) نہ معلوم جسمانی حیات کے انکار سے اس کو کیا تعلق ہے؟ عبارت کا ترجمہ یہ ہے کہ "حیات شہداء کا مطلب یہ ہے کہ ان لذات کے حاصل کرنے کیلئے جن کا حصول آلات بدن پر موقوف ہے ارواح ابدان سے متعلق ہو جائیں، یہ مطلب نہیں کہ ارواح سابقہ ابدان سے متعلق ہو جائیں اور نہ یہ کہ روح کا ادراک وشعور باقی رہے" اس عبارت کے ترجمہ میں مؤلف نے ابدان کے ساتھ مثالیہ کی قید

اپنی طرف سے بڑھادی ہے، شاید یہ قید عبارت بالا میں ''نہ تعلق ارواح باابدان سابقہ'' کے پیش نظر لگائی گئی ہو اس طرح سے کہ ابدان سابقہ سے تعلق کی نفی اس عبارت سے سمجھ لی گئی ہو، مگر یہ فہم صحیح نہیں ہے اس لئے کہ تفسیر عزیزی کی اس عبارت میں ارواح کے تعلق باابدان سابقہ کی نفی نہیں ہے ورنہ روح کے بقاء بادراک وشعور کی نفی بھی اس سے ہو جائے گی کیونکہ اس عبارت میں ''نہ بقاء روح بادراک وشعور'' بھی موجود ہے۔ بلکہ مقصد عبارت یہ ہے کہ صرف ابدان سابقہ سے متعلق ارواح یا صرف ارواح کے بقاء بادراک وشعور کا نام حیات نہیں ہے بلکہ اس تعلق باابدان کا نام حیات ہے جس تعلق سے لذات کا حصول آلات بدن سے ہوتا ہو اور افعال حیات صادر ہوتے ہوں، یہ نہیں کہ تعلق تو ہو مگر بدن معطل ہو اور افعال حیات اس سے صادر نہ ہوتے ہوں۔

تفسیر عزیزی کی عبارت کا یہ مطلب اس سے بھی واضح ہے کہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ شہداء کی حیات کو دنیوی حیات سے بھی زیادہ کامل اور ان کو اعمال کی ترقی اور بدنی نفع اندوزی اور لذت شناسی میں زندوں کے ساتھ شریک بلکہ ان سے بھی زیادہ تسلیم فرماتے ہیں، جیسا کہ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ''پس در حقیقت حیات ایشاں اتم از حیات دنیوی ایست وَلٰكِنْ لَّا تَشْعُرُوْنَ ولیکن شما شعور ندارید کہ ایشاں ہنوز در ترقی اعمال و در تمتعات وتلذذات بدنی باشما شریک اند بلکہ از شما زیادہ تر وفزوں تر بایں جہت کہ آں ابدان ایشاں از نظر شما غائب اند و در عالم دیگر ورائے عالم شما رزق ایشاں وسیر ودور ایشاں مقرر است (تفسیر عزیزی ص ۵۶۰ مطبع مجتبائی)

تحقیق حیات انبیاء علیہم السلام

حیات شہداء کی ضمنی تحقیق کے بعد اب ہم اصل مقصد ''تحقیق حیات انبیاء علیہم السلام'' کی طرف رجوع کرتے ہیں، اس عنوان کے تحت مؤلف نے جو یہ لکھا ہے کہ ''اس دنیائے آب وگل سے رحلت وانتقال کی کیفیت اللہ تعالیٰ نے تمام بنی آدم

کیلئے ایک ہی مقرر فرمائی ہے اور وہ ہے موت'' یہ تو درست ہے کہ تمام بنی آدم کیلئے اس دنیا سے رحلت وانتقال کا ذریعہ اور راستہ ایک ہی ہے اور وہ موت ہے، مگر یہ دعویٰ ہنوز محتاج ثبوت ہے کہ اس رحلت وانتقال کی کیفیت بھی تمام بنی آدم کیلئے ایک ہی ہے یعنی انبیاء علیہم السلام اور غیر انبیاء سب پر موت کے ورود کی کیفیت بھی ایک ہی ہے۔

مؤلف نے اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ اِذْ حَضَرَ يَعْقُوْبَ الْمَوْتُ اور حَتّٰى اِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ يَّبْعَثَ اللّٰهُ مِنْۢ بَعْدِهٖ رَسُوْلًا اور فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ الخ نیز اِنَّكَ مَيِّتٌ وَّ اِنَّهُمْ مَّيِّتُوْنَ اور مَنْ كَانَ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا فَاِنَّ مُحَمَّدًا قَدْمَاتَ الخ جو آیات واحادیث انبیاء علیہم السلام پر ورود موت کے اثبات کیلئے اس مقام پر نقل کی ہیں ان سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام پر بھی موت کا ورود ہوا اور وہ بھی اسی دروازے سے گذر کر عالم برزخ میں پہنچے اور جو باقی ہیں یعنی عیسیٰ علیہ السلام وہ بھی اسی راستہ سے گذریں گے۔ تو اس حقیقت سے نہ کسی کو اختلاف ہے نہ انبیاء علیہم السلام پر موت کے وارد ہونے سے کسی کو انکار ہے، البتہ بعض عرفاء اور اکابر نے اس میں عارفانہ کلام کیا ہے کہ موت انبیاء علیہم السلام کی کیفیت کیا ہے؟ آیا دیگر بنی آدم کی طرح ہی ان کی موت کی کیفیت ہے یا ان کی موت کسی دوسری نوع کی ہے؟ سو مؤلف کی پیش کردہ آیات واحادیث سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام پر بھی موت کا ورود ہوا، مگر ان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان پر جو موت وارد ہوئی اس کی کیفیت بھی وہی ہے جو دوسرے بنی آدم پر وارد ہونے والی موت کی کیفیت ہے۔

تمام بنی آدم کی موت کی کیفیت برابر نہیں

اسی طرح مؤلف کا موت کے یہ معنی لکھ کر کہ ''موت کے معنی ہیں روح کا بدن عنصری سے نکل جانا اور اس سے جدا ہو جانا'' اور اس پر مفردات امام راغبؒ اور تفسیر قرطبی نیز شرح الصدور کی عبارتیں پیش کر کے یہ لکھنا ''موت کی یہ کیفیت مذکورہ بالا

مفہوم کے ساتھ سب کیلئے یکساں ہے اور تمام بنی آدم انبیاء علیہم السلام یا شہداء اور عامۃ المسلمین پر موت اخراج روح از بدن اور ابانۃ روح از جسد ہی کے طریق پر وارد ہوتی ہے" دعویٰ محتاج دلیل ہے اور دلیل عام سے دعویٰ خاص کا اثبات صحیح نہیں ہے۔

جن عبارات حدیثیہ میں انبیاء علیہم السلام کی ارواح مبارکہ کے قبض کا ذکر ہے اور مؤلف نے بھی ان کو تفسیر قرطبی وغیرہ سے نقل کیا ہے ان میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ ان کے ارواح کی قبض کی کیفیت وہی ہے جو دیگر ارواح بنی آدم کی قبض کی ہے۔

ایک عبارت(1) مؤلف نے یہ نقل کی ہے: اِنَّ جَمِیْعَ الْاَنْبِیَاءِ قَبَضَ اَرْوَاحَھُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ وَ ھُوَالَّذِیْ سَیَقْبِضُ رُوْحِیْ (قرطبی ص ۲۷۶ ج ۴) (یعنی تمام انبیاء علیہم السلام کی روحیں ملک الموت نے قبض کی ہیں اور وہی میری روح کو بھی قبض کرے گا) اور دوسری عبارت یہ نقل کی ہے: فَقَبَضَہُ اللہُ وَاِنَّ رَاْسَہٗ لَبَیْنَ سَحْرِیْ وَنَحْرِیْ (بخاری) (پس اللہ نے آپ کی روح کو اس حال میں قبض فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سر مبارک میرے سینے اور حلق کے درمیان تھا) اور تیسری عبارت یہ نقل کی ہے: اَخْرَجَتْ اِلَیْنَا عَائِشَۃُ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْھَا کِسَاءً وَّاِزَارًا غَلِیْظًا فَقَالَتْ قُبِضَ رُوْحُ النَّبِیِّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فِیْ ھٰذَیْنِ (صحیح بخاری ص ۸۶۵ ج ۲) (حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ہمیں ایک چادر اور ایک موٹا تہبند دکھلایا اور کہا کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی روح طیبہ ان دو کپڑوں میں قبض ہوئی)

پہلی عبارت سے تو یہ معلوم ہوا کہ تمام انبیاء علیہم السلام کی ارواح مبارکہ کو ملک الموت نے قبض کیا ہے اور وہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک قبض کریں گے، اور دوسری عبارت میں روح مبارک کے قبض کا ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح کو قبض فرمالیا، یہی مضمون تیسری عبارت کا بھی ہے، مگر اس قبضہ سے یہ

---

(1) اور مؤلف نے اس مقام پر روح المعانی کی عبارت " اَلْاِمَاتَۃُ بِمَعْنٰی اِخْرَاجِ الرُّوْحِ وَ سَلْبِ الْحَیَاۃِ " کو جو قطع و برید کر کے پیش کیا ہے اس کی حقیقت اوپر واضح ہو چکی ہے۔

کیسے ثابت ہوا کہ اس کی کیفیت بھی وہی تھی جو دیگر تمام بنی آدم کے قبض ارواح کی ہوتی ہے جو کہ مؤلف کا ان عبارات سے مقصود ہے؟ دیکھئے اَللّٰہُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حِیْنَ مَوْتِھَا وَالَّتِیْ لَمْ تَمُتْ فِیْ مَنَامِھَا (اللہ ہی قبض کرتا ہے جانوں کو ان کی موت کے وقت اوران کو بھی جن کی موت نہیں آئی ان کے سونے کے وقت میں) توفی کا اطلاق حالت موت اور حالت نوم دونوں پر ایک ہی لفظ سے کیا گیا ہے اب اگر دونوں حالتوں میں توفی یکساں ہوتی ہے تو جس طرح نوم میں روح کا بدن سے تعلق بالکلیہ منقطع نہیں ہوتا اسی طرح حالت موت میں بھی روح کا بدن سے بالکلیہ انقطاع ثابت نہ ہوگا۔ تو اس صورت میں موت کے معنی اِنْقِطَاعُ تَعَلُّقِ الرُّوْحِ بِالْبَدَنِ یا اِبَانَةُ الرُّوْحِ عَنِ الْجَسَدِ سے (کلی مفارقت مراد لے کر) صحیح نہیں رہیں گے۔ اور اگر توفی موت اور توفی نوم میں باوجودیکہ ایک لفظ توفی ایک ہی جملے میں دونوں پر اطلاق کیا گیا ہے کچھ فرق ہے اور یہ اطلاق توفی موت اور توفی نوم میں تنوع اور فرق ہونے سے مانع نہیں تو پھر قبض ارواح انبیاء علیہم السلام اور غیر انبیاء کی ارواح کے قبض میں تنوع اور فرق کیوں نہیں ہوسکتا؟ اور اِنَّکَ مَیِّتٌ وَّاِنَّھُمْ مَّیِّتُوْنَ کے اندر موت کا اطلاق دو جملوں میں ہونے کے باوجود موت کے تنوع اور فرق سے کیسے مانع ہوسکتا ہے؟ اس لئے قبض روح سے لازماً یہ مراد لینا صحیح نہیں کہ انبیاء علیہم السلام کے ابدان مبارکہ سے بھی ان کی ارواح طیبہ کا بالکلیہ انقطاع ہوجاتا ہے چونکہ قبض کی بھی توفی کی طرح نوعیں اور قسمیں ہیں۔

معروض بالا کی روشنی میں فَلَمَّا خَرَجَتْ نَفْسُهٗ (فتح الباری ص ۱۰۲ ج ۸) کا مطلب بھی سمجھ میں آسکتا ہے کہ توفی اور قبض روح کی یہ تعبیر ہے جس کو مؤلف کی اصطلاح میں روایت بالمعنی کہا جاسکتا ہے۔

بعض اکابرؒ کی عارفانہ تحقیق

بعض اکابر کی یہ عارفانہ مبنی بر حقیقت اور دقیق تحقیق اگرچہ اپنی جگہ صحیح اور

درست ہے کہ ''انبیاء علیہم السلام کی موت دیگر بنی آدم کی موت سے علاوہ دوسری نوع کی ہے جیسا کہ ان کی نوم بھی دوسری قسم کی ہے'' مگر تاہم انبیاء علیہم السلام کے بعد از وفات حیات جسمانی کا اثبات اس عارفانہ تحقیق کے تسلیم کرنے پر موقوف نہیں ہے، یہ تو منجملہ طرق اثبات حیات کے ایک طریق ہے۔ اگر موت میں تنوع نہ بھی تسلیم کیا جائے اور تمام بنی آدم کی موت کی ایک ہی قسم مان لی جائے اور موت کے معنی بھی اِبَانَۃُ الرُّوْحِ عَنِ الْجَسَدِ کے ہی لے لئے جائیں تو بھی جمہور امت کا عقیدہ ''انبیاء علیہم السلام کی حیات جسمانی'' اس سے ہرگز متاثر نہیں ہوتا، کیونکہ اس صورت میں ابانۃ روح عن الجسد اور اخراج روح از بدن کے طریق پر تحقق موت کے بعد پھر اعادۂ روح سے حیات جسمانی کا حصول اور تحقق ہو جائے گا۔

مقام غور ہے کہ مؤلف کی پیش کردہ کتاب وسنت کی تصریحات یا اس طرح کی دوسری نصوص کیا ''مسلک حیات انبیاء علیہم السلام'' کے مخالف ہیں؟ ان جملہ تصریحات کا منشأ تو اس قدر ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو بھی موت لاحق ہوئی اور وفات واقع ہوئی، مگر دوسری نصوص کی تصریحات سے ثابت ہے کہ موت کی کیفیت طاری ہونے کے بعد پھر ان کو حیات حقیقی حاصل ہو جاتی ہے، اس لئے خواہ احادیث مرفوعہ کی روایتیں ہوں یا قرآن کریم کی وہ نصوص جن میں وقوع موت کا ذکر ہے ان میں سے کوئی ''مسلک حیات انبیاء بعد الوفات'' کے کسی طرح بھی مخالف اور معارض نہیں ہے۔

مؤلف کا عقیدہ

اب مؤلف کا عقیدہ اور ان کی تحقیق کا خلاصہ ان کی عبارت میں لکھا جاتا ہے، مؤلف لکھتے ہیں ''ان روایتوں اور عبارتوں سے تین باتیں معلوم ہوئیں، ایک یہ کہ شہداء اور دیگر اموات کی طرح انبیاء علیہم السلام کی ارواح بھی ان کے ابدان سے نکالی جاتی ہیں، دوم یہ کہ ان کی ارواح کو ان کے اصلی ابدان کے مماثل مشک اور کافور کے مثالی اجسام

دئے جاتے ہیں، سوم یہ کہ انبیاء علیہم السلام کی ارواح کا مستقر اعلیٰ علیین ہے نہ کہ ان کے ابدان، کیونکہ ان کے ابدان مبارکہ تو قبور ارضی میں مدفون ہوتے ہیں'' (جواہر ص ۱۹۳)

تفسیر کے ان اقتباسات کی روشنی میں مؤلف تفسیر کا عقیدہ حیات انبیاء علیہم السلام کے متعلق واضح ہے کہ ان کے نزدیک انبیاء علیہم السلام کی ارواح کو ان کے عنصری بدنوں کے ہم شکل اور مماثل مشک وکافور کے مثالی اجسام عطا کئے جاتے ہیں اور ان کی ارواح کا مستقر اعلیٰ علیین ہے، ان کو حیات حاصل ہے مگر یہ حیات بلا مشارکت بدن عنصری صرف روح کیلئے روحانی اور برزخی ہے جسمانی نہیں جیسا کہ شہداء کی حیات کے متعلق وہ تحقیق کر آئے ہیں، اسی لئے عالم برزخ میں نماز وغیرہ جن اعمال کے کرنے کا ذکر احادیث میں آتا ہے وہ سب مؤلف کے نزدیک ان ہی اجسام مثالیہ کے ذریعے انجام پاتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں ''اسی طرح انبیاء علیہم السلام اور بعض کاملین کی ارواح وفات کے بعد عالم برزخ میں مثالی اور برزخی اجسام کے ذریعہ حرکت کرتی اور نماز وتلاوت قرآن، حج اور کئی دوسرے اعمال بجالاتی ہیں'' (جواہر ص ۱۹۴)

باقی رہا یہ مسئلہ کہ انبیاء علیہم السلام کی ارواح مبارکہ کا مقام اعلیٰ علیین ہوتے ہوئے ابدان مبارکہ کے ساتھ بھی ان کا کسی قسم کا تعلق ہے یا نہیں؟ سو اس کے متعلق بھی مؤلف کی تحقیق یہی ہے کہ کتاب اللہ اور سنت صحیحہ سے اس تعلق کا کوئی ثبوت نہیں ملتا اور نہ قرون ثلٰثہ مشہود لہا بالخیر میں اس تعلق کا کوئی ذکر اذکار ہے، چنانچہ لکھتے ہیں ''باقی رہا ارواح کا تعلق ابدان کے ساتھ تو اس کے متعلق تحقیق یہ ہے کہ کتاب اللہ اور سنت صحیحہ سے تو اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا اور نہ ہی صحابہ کرامؓ، تابعین، اتباع تابعین اور ائمۂ مجتہدین کے ارشادات واقوال میں تعلق روح بجسم عنصری کا کوئی نفیاً واثباتاً ذکر اذکار ہے...... البتہ چوتھی صدی کے بعد سے شارحین حدیث نے بعض حدیثوں میں تطبیق کے سلسلہ میں تعلق روح بجسد عنصری کا مختلف عنوان سے ذکر کیا ہے......

اس لئے عالم برزخ میں تعلق ارواح باابدان عنصریہ کے بارے میں سکوت سب سے احوط مسلک ہے، کیونکہ قرون ثلٰثہ مشہود لہا بالخیر میں تعلق کا کوئی ذکراذکار نہیں، لیکن اگر کوئی شخص غیر معلوم الکیفیت تعلق کا اثبات کرتا ہے تو وہ بھی قابل ملامت نہیں...... لیکن اس تعلق کے باوجود ان کے مدفون فی القبور ابدان میں کسی قسم کی حرکت یا جنبش پیدا نہیں ہوتی'' (جواہر القرآن ص ۱۹۴) اس عبارت کا صاف مطلب یہ ہے کہ مؤلف خود تو ارواح کے تعلق بابدان کے قائل نہیں ہیں لیکن اگر کوئی دوسرا شخص اس کا اثبات کرتا ہے تو وہ بھی ان کے نزدیک قابل ملامت نہیں، مگر وہ کھل کر اس تعلق کا انکار بھی نہیں کرتے بلکہ اس پر سکوت کا پردہ ڈالنا چاہتے ہیں۔

مسلک اہل حق کی وضاحت

مسلک اہل حق جس کا عنوان اس زمانہ میں دیوبندیت ہے مؤلف کا یہ عقیدہ اس کے خلاف ہے، اس کی تفصیلی کیفیت تو اکابر علماء دیوبندؒ کی تالیفات اور دوسرے علماء کرام کی تصنیفات[1] کے مطالعہ سے معلوم ہوسکتی ہے جو اس مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تفصیلات پر مشتمل اور اس کے تمام پہلوؤں کی جامع ہیں مگر مختصر طریقہ پر مسلک اہل حق معلوم کرنے کیلئے شیخ عبدالحق دہلویؒ اور مولانا قطب الدین دہلویؒ شاگرد شاہ محمد اسحاق صاحب دہلویؒ کی دو عبارتیں نقل کی جاتی ہیں:

فَنَبِیُّ اللہِ حَیٌّ یُّرْزَقُ کی شرح میں شیخ عبدالحقؒ فرماتے ہیں ''پس پیغمبر خدا زندہ است بحقیقت حیات دنیاوی تا آنکہ روزی دادہ میشود روزی حی'' (اشعۃ اللمعات ج ۱ ص ۶۷۰) اور مولانا قطب الدینؒ فرماتے ہیں ''پس نبی اللہ کے زندہ ہیں یعنی حقیقۃً مثل زندگانی دنیاوی کے روزی دیئے جاتے......اور رزق دیئے جاتے ہیں یعنی رزق معنوی،

---

(۱) رسالہ مقام حیات مؤلفہ علامہ خالد محمود صاحب نہایت مفصل اور مدلل ہے، زیر نظر مضمون کی ترتیب میں بھی اس رسالہ سے کافی امداد لی گئی ہے)

اور منافی نہیں ہے کہ انبیاء کو رزق حسی بھی ہو چنانچہ ظاہر یہی بات ہے جیسا کہ ارواح شہداء کے حق میں آیا ہے کہ کھاتے ہیں میوے جنت، کے پس انبیاء تو اشرف ہیں ان کیلئے کیوں نہ یہ بات ہو" (مظاہر حق ص ۴۴۵ ج ۱)

اکابر علماء دیوبندؒ کی متفقہ مسلکی دستاویز

اور اس مسئلہ کے متعلق تمام اکابر علماء دیوبندؒ کا عقیدہ معلوم کر لینے کیلئے شیخ المحدثین حضرت مولانا خلیل احمد صاحبؒ شارح ابوداؤد شریف کا تالیف کردہ رسالہ "المہند" کافی ہے جس کے پانچویں سوال کے جواب کی عربی عبارت کا ترجمہ حسب ذیل ہے: "ہمارے نزدیک اور ہمارے مشائخ کے نزدیک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی قبر مبارک میں زندہ ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیا کی سی ہے بلا مکلّف ہونے کے...... برزخی نہیں جو حاصل ہے تمام مسلمانوں بلکہ سب آدمیوں کو۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیوی ہے اور اس معنی میں برزخی بھی ہے کہ عالم برزخ میں حاصل ہے اور ہمارے شیخ مولانا محمد قاسم صاحب قدس سرہ کا اس مبحث میں ایک مستقل رسالہ بھی ہے نہایت انوکھے طرز کا، بے مثل جو طبع ہو کر لوگوں میں شائع ہو چکا ہے، اس کا نام آب حیات ہے" (المہند ص ۱۴)

اس وقت کے اکابر دیوبند میں سے حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب دیوبندی، حضرت مولانا سید احمد حسن صاحب امروہی، حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی، حضرت مولانا شاہ عبدالرحیم صاحب رائے پوری، حضرت مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب دہلوی قدست اسرارہم نے اس عقیدہ کی تصدیق فرمائی اور ان کے علاوہ دوسرے علماء دیوبند نے بھی تصدیق فرما کر اس پر دستخط فرمائے ہیں، رسالہ مذکورہ "المہند" ۱۳۲۵ھ میں تالیف کیا گیا ہے اور اس رسالہ پر چوبیس علماء دیوبند کے دستخط ثبت ہیں، گویا اب سے تقریباً ساٹھ سال قبل اس مسئلہ پر علماء دیوبند کا اتفاق

اجماعی طور پر ظاہر ہو چکا تھا کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جو حیات عالم برزخ میں حاصل ہے وہ دنیا کی سی ہے“۔ اس کے ساتھ ہی دوسری بات اس عبارت سے یہ معلوم ہوئی کہ ”آب حیات“ میں اس مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جس دقیق اور انوکھے طرز پر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب قدس سرہ نے تحریر فرمایا ہے ان سب حضرات دستخط کنندگان نے اس کو اسی طرز پر تسلیم فرمالیا ہے گویا اسی وقت علماء دیوبند کا اجماع ”آب حیات“ کی تصدیق پر بھی منعقد ہو چکا تھا۔ اور حضرت قطب الارشاد مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے آب حیات میں بیان کردہ مضمون حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق اپنی کتاب ہدایۃ الشیعہ میں فرما دی ہے، حضرت موصوفؒ فرماتے ہیں ”اس مضمون حیات کو بھی مولوی محمد قاسم صاحب سلمہ اللہ تعالی نے اپنے رسالہ آب حیات میں بمالا مزید علیہ (جس پر زیادتی نہیں ہو سکتی) ثابت کیا ہے“ (ہدایۃ الشیعہ ص ۳۷)

اس وقت جو لوگ آب حیات کی تحقیق کو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی نور اللہ ضریحہ کا تفرد بتلاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ علماء دیوبند کے اندر آب حیات کی تحقیق کے بارہ میں اختلاف ہے وہ غور کریں اور بتلاویں کہ ان کے اس خیال کی آخر ان کے پاس کونسی سند ہے؟ آب حیات میں جس طرز سے حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اثبات کیا گیا ہے اس کی تمام اکابر نے تصدیق فرمائی ہے، اس طرز کا مسلمہ اکابر دیوبندؒ میں سے کس نے انکار کیا ہے؟ یہ اور بات ہے کہ اس کی تائید کے ساتھ کسی محقق بزرگ نے حیات کا اثبات دوسرے طریق سے بھی کیا ہو۔

عرض صلوٰۃ وسلام سے حیات جسمانی پر استدلال

اب اگر مؤلف کا یہ نظریہ تسلیم کر لیا جاوے کہ بعد از وفات انبیاء علیہم السلام کی ارواح طیبہ کا ان کے ابدان مبارکہ سے تعلق نہیں اور ان کی حیات روحانی ہے

جسمانی نہیں ہے تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر پر صلوٰۃ وسلام کس طرح عرض اور پیش کیا جاتا ہے؟ حالانکہ صلوٰۃ وسلام کے پیش کئے جانے کیلئے ہی تو جسد اطہر کے زمین سے متاثر نہ ہونے اور تغیر سے محفوظ رہنے کی خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث شریف میں دی تھی جس کو ابوداؤد شریف میں الفاظ ذیل سے نقل کیا گیا ہے:
قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِنَّ مِنْ اَفْضَلِ اَیَّامِکُمْ یَوْمَ الْجُمُعَۃِ فِیْہِ خُلِقَ اٰدَمُ وَ فِیْہِ قُبِضَ وَ فِیْہِ النَّفْخَۃُ وَ فِیْہِ الصَّعْقَۃُ فَاَکْثِرُوْا عَلَیَّ مِنَ الصَّلٰوۃِ فِیْہِ فَاِنَّ صَلٰوتَکُمْ مَعْرُوْضَۃٌ عَلَیَّ قَالَ قَالُوْا یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ وَ کَیْفَ تُعْرَضُ صَلٰوتُنَا عَلَیْکَ وَقَدْ اَرِمْتَ قَالَ یَقُوْلُوْنَ بَلِیْتَ فَقَالَ اِنَّ اللّٰہَ حَرَّمَ عَلَی الْاَرْضِ اَجْسَادَ الْاَنْبِیَاءِ (ابوداؤد شریف ص ۱۳۵ ج ۱) اور تفسیر ابن کثیر میں ہے: وَرَوَاہُ اَبُوْدَاوٗدَ وَ النَّسَائِیُّ وَ ابْنُ مَاجَۃَ مِنْ حَدِیْثِ حُسَیْنِ بْنِ عَلِیِّ الْجُعْفِیُّ وَ قَدْ صَحَّحَ ھٰذَا الْحَدِیْثَ ابْنُ خُزَیْمَۃَ وَابْنُ حِبَّانِ وَالدَّارُ قُطْنِیُّ وَالنَّوَوِیُّ فِی الْاَذْکَارِ (ج ۳ ص ۵۸۴)

کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے سوال کَیْفَ تُعْرَضُ صَلٰوتُنَا عَلَیْکَ وَ قَدْ اَرِمْتَ سے معلوم ہو رہا ہے کہ ان کو یہ اشکال پیش آ رہا تھا کہ اگر عام اجساد کی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد اطہر بھی وفات کے بعد (نعوذ باللہ) مٹی میں ملنے والا ہے تو پھر ہمارا صلوٰۃ وسلام آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر بعد از وفات کیسے پیش ہوگا؟ حالانکہ فَاِنَّ صَلٰوتَکُمْ مَعْرُوْضَۃٌ عَلَیَّ (کہ تمہارے درود مجھ پر پیش کئے جاویں گے) کے جملہ اسمیہ ہونے اور اس کے استمرار پر دلالت کرنے کی وجہ سے یہ پتہ چل رہا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر بعد از وفات بھی عرض صلوٰۃ ہوتا رہے گا، مگر اس سے یہ تفصیل نہیں معلوم ہو رہی تھی کہ وفات کے بعد صلوٰۃ وسلام کی یہ پیشی صرف روح مبارک پر ہوا کرے گی یا روح مبارک اور جسد اقدس کے مجموعہ پر پیشی ہوگی، اس لئے بعد از وفات عرض صلوٰۃ کی کیفیت کو صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم سے کَیْفَ تُعْرَضُ صَلٰوتُنَا عَلَیْکَ (ہمارے درود آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر کیونکر پیش کئے جاویں گے) کے ذریعہ دریافت کیا، اس کے جواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اِنَّ اللہَ حَرَّمَ عَلَی الْاَرْضِ اَجْسَادَ الْاَنْبِیَاءِ (یقیناً اللہ تعالیٰ نے زمین کیلئے انبیاء کے اجساد حرام کر دئے ہیں) (ابوداؤد ص ۱۳۵ ج ۱) فرما کر بعد وفات عرض صلوٰۃ کی کیفیت کو متعین فرما دیا کہ انبیاء علیہم السلام کے اجساد مبارکہ کو عام اجساد کی طرح وفات کے بعد متغیر نہیں ہونے دیا جاتا بلکہ ان کو زمین کے اثرات سے محفوظ کر دیا گیا ہے، وہ حالت حیات کی طرح بعد وفات بھی بعینہٖ محفوظ رہیں گے، اس لئے وفات کے بعد بھی صلوٰۃ وسلام کا عرض حالت حیات کی طرح مجموعۂ روح وبدن مبارک پر ہوا کرے گا۔ اِنَّ الصَّحَابَۃَ سَئَلُوْا بَیَانَ کَیْفِیَّۃِ الْعَرْضِ بَعْدَ اِعْتِقَادِھِمْ بِاَنَّہٗ کَائِنٌ لَامُحَالَۃَ لِقَوْلِ الصَّادِقِ دَفْعاً لِاِ شْتِبَاہِ اَنَّ الْعَرْضَ ھَلْ ھُوَ عَلَی الرُّوْحِ الْمُجَرَّدِ اَوْ عَلَی الْمُتَّصِلِ بِالْجَسَدِ حَسِبُوْا اَنَّ جَسَدَ النَّبِیِّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کَجَسَدِ کُلِّ اَحَدٍ فَکَفٰی فِی الْجَوَابِ مَا قَالَہٗ عَلٰی وَجْہِ الصَّوَابِ (حاشیۂ ابوداؤد ص ۱۳۵ ج ۱، مرقات لملاعلی قاریؒ ص ۲۰۱ ج ۱) (صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے درود وسلام پیش کئے جانے کی کیفیت دریافت کی تھی، یہ اعتقاد تو ان کا تھا ہی کہ درود آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر لامحالہ پیش ہوگا کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ ارشاد فرما چکے تھے، یہ سوال اس اشتباہ کو دور کرنے کیلئے تھا کہ یہ پیشی صرف روح پر ہوگی یا روح مع الجسد پر، ان کو یہ گمان ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم بھی ہر ایک کے جسم کی طرح ہے، تو جو صحیح اور درست بات کہی گئی وہ جواب کیلئے کافی تھی) اس جواب سے صحابہؓ کا اشکال مذکور حل ہو گیا اور معلوم ہو گیا کہ صلوٰۃ وسلام کا عرض بعد از وفات بھی حالت حیات کی طرح روح مع الجسد پر ہوگا، کیونکہ اگر صلوٰۃ وسلام کا عرض بعد از وفات صرف روح مبارک پر ہی ہوا کرتا تو سوال مذکور کے جواب میں جسد اقدس کے محفوظ رہنے کی خبر دینے کی کیا ضرورت تھی؟

اس لئے کہ روح مبارک پر عرض صلوٰۃ کیلئے تو جسد اقدس کا محفوظ رہنا ضروری نہیں تھا، بفرض محال اگر جسد اقدس محفوظ نہ بھی ہوتا تو پھر بھی روح مبارک پر صلوٰۃ وسلام کا عرض ممکن تھا، اس لئے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے سوال کَیْفَ تُعْرَضُ صَلٰوتُنَا عَلَیْکَ وَقَدْ اَرِمْتَ کے جواب میں یہ فرما دینا کافی تھا کہ تمہارا درود تو میری روح پر پیش ہوا کرے گا، تمہیں جسم سے کیا بحث ہے؟ مگر اس سوال کے جواب میں یہ نہ فرمانا اور حفاظت اجساد انبیاء علیہم السلام کی خبر دینا یہ بتلاتا ہے کہ عرض صلوٰۃ میں اجسام مبارکہ کو بھی ضرور دخل ہے۔ معلوم ہوا کہ بعد از وفات عرض صلوٰۃ کی کیفیت دریافت کرنے کے جواب میں جسد اقدس کی حفاظت کی خبر دینے کا مقصد ہی یہ بتلانا تھا کہ صلوٰۃ وسلام کا عرض صرف روح مبارک پر ہی نہیں ہوگا بلکہ یہ عرض روح مبارک اور جسد اقدس کے مجموعہ پر زندگی کی حالت کی طرح ہوا کرے گا۔ حضرت ملا علی قاریؒ اَنْ تَاْکُلَ اَجْسَادَ الْاَنْبِیَاءِ پر تحریر فرماتے ہیں: فِیْهِ اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّ الْعَرْضَ عَلٰی مَجْمُوْعِ الرُّوْحِ وَالْجَسَدِ مِنْهُمْ (مرقات ص۲۱۲ ج۲) (اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ درود کی پیشی انبیاء علیہم السلام کی ارواح اور اجسام کے مجموعہ پر ہوتی ہے)

انبیاء علیہم السلام کے اجساد مطہرہ کا محفوظ ہونا اور وفات کے بعد بھی قبل الوفات کی طرح روح منور اور جسد مقدس کے مجموعہ پر صلوٰۃ وسلام کا پیش ہوتے رہنا اس پر دلیل ناطق اور شاہد صادق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات بعد از وفات حیات جسمانی ہے اور بعض احکام میں وہ دنیوی حیات کے مماثل ہے۔ پس اس حدیث حفظ اجساد انبیاء سے جس طرح انبیاء علیہم السلام کے اجساد مبارکہ کا تحفظ اور ان پر عرض صلوٰۃ کی کیفیت کا اثبات مقصود ہے اس طرح اس سے انبیاء علیہم السلام کیلئے ایسی حیات جسمانی کا بھی ثبوت ہو رہا ہے کہ ان کی قبور مبارکہ پر پڑھے ہوئے صلوٰۃ وسلام کو وہ خود سنتے ہیں۔

علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں: وَعَلٰی هٰذَا فَقَوْلُهُمْ وَقَدْ اَرِمْتَ کِنَایَةٌ عَنِ

الْمَوْتِ وَالْجَوَابُ بِقَوْلِهٖ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِنَّ اللّٰہَ حَرَّمَ الخ کِنَایَۃٌ عَنْ کَوْنِ الْاَنْبِیَاءِ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ (حاشیہ نسائی شریف ص ۱۵۵ ج ۱) اور ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: فَمَحْصَلُ الْجَوَابِ اَنَّ الْاَنْبِیَاءَ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ فَیُمْکِنُ لَھُمْ سِمَاعُ صَلٰوۃِ مَنْ صَلّٰی عَلَیْھِمْ (مرقات ص ۲۰۹ ج ۲)

اس طریقۂ استدلال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابوالدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں اِنَّ اللّٰہَ حَرَّمَ عَلَی الْاَرْضِ اَنْ تَاْکُلَ اَجْسَادَ الْاَنْبِیَاءِ کے بعد بطور نتیجہ کے نَبِیُّ اللّٰہِ حَیٌّ یُّرْزَقُ (ابن ماجہ) موجود ہے، علاوہ سیاق حدیث کے اس میں لفظ یُرْزَقُ بھی حیات جسمانی کی تائید کر رہا ہے اور اس تائید کو بلغۃ الحیران ص ۷۶ پر بھی تسلیم کیا گیا ہے جس کا حوالہ گذر چکا ہے۔ اب اس حدیث سے انبیاء علیہم السلام کی حیات جسمانی کے ساتھ ان کا سماع بھی ثابت ہو گیا، اس لئے کہ اگر جسد اقدس محفوظ تو ہو مگر اس میں حیات اور سماع صلوٰۃ وسلام کی قوت اور اس کا شعور واحساس کچھ نہ ہو تو اس پر عرض صلوٰۃ ایسی حالت میں بے فائدہ ہو جاتا ہے اور اس طرح جسد اقدس کی حفاظت کی خبر دینا بے مقصد ہو کر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے سوال مذکور کا یہ جواب ہی بے ربط معلوم ہونے لگتا ہے اور سوال و جواب میں مطابقت باقی نہیں رہتی۔ اس لئے ضروری ہے کہ قبر اقدس میں جسد اقدس کے محفوظ ماننے کے ساتھ اس میں حیات اور صلوٰۃ وسلام وغیرہ کے ادراک وشعور وسماع کی قوت کو بھی تسلیم کیا جاوے تا کہ اس پر صلوٰۃ وسلام کا پیش کیا جانا مفید اور با مقصد ہو ورنہ محض بے شعور جسد پر درود پیش کئے جانے کا کوئی مقصد نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ حدیث زیر بحث کے پیش نظر اس کی صحت کو تسلیم کرتے ہوئے اجساد انبیاء علیہم السلام کی حفاظت کا تو قائل ہونا مگر ان میں حیات اور سماع کی قوت اور ادراک وشعور کا انکار کرنا حفاظت اجساد کی غرض اور اس کے مقصد کو فوت کرنا ہے جیسا کہ بعض لوگ اس زمانہ میں ایسا ہی کر رہے ہیں۔

تعجب بالائے تعجب

تعجب بالائے تعجب یہ ہے کہ یہ لوگ حفظ اجساد کے قائل ہونے اور اس حدیث کو صحیح تسلیم کرنے کے باوجود سماع انبیاء کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سماع انبیاء کا ثبوت کسی صحیح حدیث سے نہیں ہوتا اور احادیث مثبتۂ سماع کو مجروح قرار دیتے ہیں، حالانکہ سماع انبیاء علیہم السلام کا ثبوت اسی صحیح حدیث سے بھی ہو رہا ہے جس سے اجساد انبیاء کا سالم اور محفوظ رہنا ثابت ہوتا ہے۔

اس مطلب کی تائید حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ عِنْدَ قَبْرِیْ سَمِعْتُهٗ وَ مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ نَائِیًا اُبْلِغْتُهٗ رواہ البیهقی فی شعب الایمان (مشکوٰۃ شریف ص ۸۶) (ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص میری قبر کے پاس سے مجھ پر درود بھیجے گا تو اس (کے درود) کو میں خود سنوں گا اور جو شخص دور سے مجھ پر درود بھیجے گا (قبر کے پاس سے نہیں تو اس کا) وہ (درود) مجھ تک پہنچایا جاوے گا (کہ ملائکہ سیاحین پہنچائیں گے) (مشکوٰۃ اور اس کی شرح اشعۃ اللمعات)

اس حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں اس پر صاف دلالت ہے جو درود شریف روضۂ اقدس پر حاضر ہو کر پڑھا جاتا ہے اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم خود بغیر کسی واسطہ کے سنتے ہیں اور دور سے پڑھا ہوا درود شریف بھی فرشتوں کے ذریعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں پیش کیا جاتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ روضۂ مطہرہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو درود و سلام کا ادراک اور سماع ہوتا ہے اور اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم یا تو بلاواسطہ خود سنتے ہیں (جبکہ روضۂ اقدس پر حاضر ہو کر پڑھا جاوے) یا فرشتوں کے ذریعہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچایا جاتا ہے (جبکہ دور سے پڑھا جاوے)

حدیث کی سند

اس حدیث کے متعلق علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: رَوَاهُ اَبُوالشَّیْخِ بِسَنَدٍ جَیِّدٍ (فتح الباری ص ۳۷۹ ج ۶) (اس کو ابوالشیخ نے بہتر سند کے ساتھ روایت کیا ہے) اور علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں: وَسَنَدُہٗ جَیِّدٌ (القول البدیع ص ۱۱۶) (اس کی سند بہتر ہے) حضرت ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: قَالَ مِیْرَکُ نَقْلًا عَنِ الشَّیْخِ رَوَاهُ اَبُوالشَّیْخِ وَابْنُ حِبَّانَ فِیْ کِتَابِ ثَوَابِ الْاَعْمَالِ بِسَنَدٍ جَیِّدٍ (شیخ سے نقل کرتے ہوئے میرک نے کہا اس کو روایت کیا ہے ابوالشیخ نے اور ابن حبان نے ثواب الاعمال کی کتاب میں بہتر سند کے ساتھ) (مرقاۃ ص ۱۰ ج ۲) اسی طرح علامہ عثمانیؒ بھی اس حدیث کی سند کا عمدہ ہونا تسلیم فرماتے ہیں، فتح الملہم میں ہے: اَخْرَجَہٗ اَبُوالشَّیْخِ فِیْ کِتَابِ الثَّوَابِ بِسَنَدٍ جَیِّدٍ مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ عِنْدَ قَبْرِیْ سَمِعْتُہٗ وَمَنْ صَلّٰی عَلَیَّ نَائِیًا اُبْلِغْتُہٗ (ص ۳۳۰ ج ۱) نیز علامہ ابن تیمیہ اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں: وَقَدْرَوَی ابْنُ اَبِیْ شَیْبَةَ وَالدَّارَقُطْنِیُّ مَنْ سَلَّمَ عَلَیَّ عِنْدَ قَبْرِیْ سَمِعْتُہٗ وَ مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ نَائِیًا اُبْلِغْتُہٗ وَ فِیْ اِسْنَادِہٖ لِیْنٌ لٰکِنْ لَہٗ شَوَاهِدُ ثَابِتَةٌ (فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۳۰۴ ج ۴) (اور روایت کیا ہے ابن ابی شیبہ اور دارقطنی نے جس نے مجھ پر سلام کیا میری قبر کے پاس میں اس کو سنوں گا اور جس نے درود بھیجا مجھ پر دور سے وہ مجھ تک پہنچایا جاوے گا، اس کی سند میں نرمی ہے لیکن اس کیلئے اور بہت سی دلیلیں ثابت ہیں) اور حضرت العلام مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی مدظلہم العالی فرماتے ہیں (اعلاء السنن ص ۳۳۵ ج ۱۰) حدیث مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ عِنْدَ قبرِیْ سَمِعْتُہٗ وَ مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ نَائِیًا اُبْلِغْتُہٗ کے طرق عدیدہ مذکور ہیں اس لئے اس کو رد نہیں کیا جا سکتا (گرامی نامہ حضرت والا بنام احقر)

اب چونکہ ان تصریحات اکابر سے اس حدیث کی اس سند کا جید اور عمدہ ہونا ثابت ہو گیا جو بطریق ابوالشیخ مروی ہے اور علامہ ابن تیمیہ بھی اس حدیث کی اسناد میں

لین بتلانے کے باجود لَـهٗ شَوَاهِدٌ ثَابِتَةٌ' کے پیش نظر اس کی تقویت وتائید کررہے ہیں۔
اور حضرت مولانا ظفر احمد صاحب مدظلہ بھی اس کے طرق عدیدہ کی وجہ سے اس کو قبول فرماتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ''اس کو رد نہیں کیا جا سکتا'' اور حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ ''سماع انبیاء میں کسی کو خلاف نہیں'' جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ لکھتے ہیں: فَـاِنَّ صَـلٰوتَـكُـمْ مَعْرُوْضَةٌ عَـلَـيَّ يَـعْـنِيْ عَلٰى وَجْهِ الْقُبُوْلِ فِيْهِ وَاِلَّا فَهِيَ دَائِمًا تُعْرَضُ عَلَيْهِ بِوَاسِطَةِ الْمَلَكِ اِلَّا عِنْدَ رَوْضَتِهٖ فَيَسْمَعُهَا بِحَضْرَتِهٖ (بذل المجہود ص۱۶۰ ج۲)

تو ان اکابر کے نزدیک اس حدیث کا مقبول اور معتبر ہونا معلوم ہوگیا اور اگر اس میں کسی قسم کا سقم اور ضعف تھا بھی تو امت کی تلقی بالقبول اور اس کے اجماعی اور متوارث عقیدہ سے وہ منجبر ہوگیا اور جاتا رہا۔

حدیث کی دوسری سند کی وجہ سے سماع کا انکار

اب اس حدیث کی دوسری سند میں محمد بن مروان سدی متکلم فیہ راوی کے آجانے کی وجہ سے روضۂ اقدس پر پڑھے ہوئے صلوٰۃ وسلام کے بلاواسطہ سننے سے انکار کردینا درست نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگ اس زمانہ میں اس کا انکار کرنے لگے ہیں، اس لئے کہ اول تو ابوالشیخ کی سند میں یہ متکلم فیہ راوی نہیں ہے اور اس سند پر محدثین کرام جید ہونے کا حکم لگارہے ہیں۔

دوسرے حدیث حفظ اجساد انبیاء بنا بر تقدیر مذکور حیات انبیاء کے اثبات کے ساتھ سماع انبیاء کو بھی ثابت کررہی ہے جس سے حدیث زیر بحث کی تائید ہوکر اس کا معتبر ہونا بھی ثابت ہوجاتا ہے، معلوم ہوا کہ اس حدیث اور اس کی مؤید حدیث کے پیش نظر جس طرح قبر مبارک کے پاس سے صلوٰۃ وسلام کے سننے کا انکار کردینا درست نہیں ہے۔

عقیدۂ اہل بدعت کا رد

اسی طرح اسی جید السند حدیث کے مقابلہ میں بعض واعظین کا مقدمۂ دلائل الخیرات (جس کے متعلق یہ بھی وثوق نہیں ہے کہ یہ مؤلف دلائل الخیرات کا ہی ہے) کی غیر معلوم السند اس روایت کی بناء پر: قِیْلَ لِرَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَرَاَیْتَ صَلٰوۃَ الْمُصَلِّیْنَ عَلَیْکَ مِمَّنْ غَابَ عَنْکَ وَ مَنْ یَّاْتِیْ بَعْدَکَ مَا حَالُھُمَا عِنْدَکَ فَقَالَ اَسْمَعُ صَلٰوۃَ اَھْلِ مَحَبَّتِیْ وَ اَعْرِفُھُمْ وَ تُعْرَضُ عَلَیَّ صَلٰوۃُ غَیْرِھِمْ عَرْضًا (مقدمۂ دلائل الخیرات ص ۳۲) (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا ہے کہ جو لوگ دور سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجتے ہیں ان کی خبر دیجئے اور ان کی بھی جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آئیں گے کہ ان دونوں کا کیا حال ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اہل محبت کا درود تو میں خود سنوں گا اور ان کو پہچانوں گا بھی اور دوسروں کا درود مجھ پر پیش کیا جاوے گا)

یہ کہنا بھی غلط ہے کہ ''اہل محبت کا درود شریف آپ صلی اللہ علیہ وسلم بلا واسطہ خود سنتے ہیں اور غیر اہل محبت کا درود شریف فرشتوں کے واسطہ سے پہنچایا جاتا ہے'' اول تو اس لئے کہ جو درود شریف بغیر محبت کے دکھلاوے اور ریا سے پڑھا جاتا ہے وہ چونکہ مقبول نہیں ہوتا اس لئے اس کو تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں پیش ہی نہیں کیا جاتا بلکہ وہ تو پڑھنے والے کے نامہ اعمال میں درج ہو کر صرف نامہ اعمال کے ساتھ ہی پیش ہوتا ہے: فَاِنَّ عَرْضَہٗ لَا یَکُوْنُ اِلَّا بِشَرْطِ الْقُبُوْلِ لِعَدَمِ اِخْتِلَاطِہٖ بِالرِّیَاءِ (انجاح الحاجہ ص ۶۵ لحضرۃ الشیخ شاہ عبد الغنی دہلویؒ استاذ حضرت نانوتویؒ و حضرت گنگوہیؒ) (بے شک درود کا پیش ہونا صرف قبول ہونے کی شرط پر ہے بوجہ ریا کے ساتھ خلط نہ ہونے کے) تو اب ان واعظین کے بیان کردہ مطلب سے تو یہ لازم آتا ہے کہ فرشتوں کے ذریعہ درود شریف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں پیش

کئے جانے کی کوشش کی کوئی صورت ممکن ہی نہ ہو، کیونکہ اس مطلب کی رو سے اہل محبت کا درود شریف تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرشتوں کے واسطے کے بغیر خود ہی سن لیتے ہیں اور ثابت ہو گیا کہ غیر اہل محبت کا درود شریف حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں پیش ہی نہیں کیا جاتا وہ صرف نامہ اعمال[1] کے ساتھ ہی پیش کیا جاتا ہے، تو پھر فرشتوں کے ذریعہ کونسے درود شریف کے پیش کئے جانے کی خبر اس روایت میں دی جا رہی ہے؟

اس کے ساتھ ہی اس روایت سے اس عقیدہ کا غلط ہونا بھی ثابت ہو گیا جو بعض لوگ عوام میں پھیلاتے رہتے ہیں کہ ہر شخص کا درود شریف حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود سنتے ہیں، کیونکہ اس روایت کو صحیح تسلیم کر کے بھی اتنا تو ضرور ماننا پڑتا ہے کہ غیر اہل محبت کا درود شریف حضور صلی اللہ علیہ وسلم بلا واسطہ خود نہیں سنتے (اور اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ غیر اہل محبت کا درود شریف روضۂ اقدس پر بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم براہ راست نہیں سنتے جو کہ خلاف اجماع ہے) یہ بات بھی تو ان کے مزعومی عقیدہ کے خلاف ہے، تو اس روایت کو صحیح تسلیم کرنے والے ذرا اس پر غور کریں کہ یہ روایت کہیں ان کے عقیدہ ''حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر وقت، ہر چیز کو، ہر جگہ سے سننے اور حاضر و ناضر ہونے'' کے خلاف تو نہیں پڑتی؟

تعجب ہے کہ یہ لوگ یا تو اس قدر غلو کرتے ہیں کہ ہر جگہ سے سننے کے قائل ہو جاتے ہیں یا پھر ایسی روایت کو تسلیم کر لیا جس سے روضۂ اقدس پر بھی بعض صورتوں میں سماع ثابت نہیں ہوتا۔

---

(۱) حدیث میں آتا ہے کہ عالم برزخ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اعمال امت پیش کئے جاتے ہیں، چنانچہ مسند بزار میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: حَيَاتِيْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَمَمَاتِيْ خَيْرٌ لَّكُمْ تُعْرَضُ عَلَيَّ اَعْمَالُكُمْ فَمَا كَانَ مِنْ حَسَنٍ حَمِدْتُ اللهَ عَلَيْهِ وَمَا كَانَ مِنْ سَيِّءٍ اِسْتَغْفَرْتُ اللهَ لَكُمْ ۔ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں: رَوَاهُ الْبَزَّارُ بِاِسْنَادٍ جَيِّدٍ (فتح الملہم ص ۴۱۳ ج ۱) حضرت حکیم الامت تھانویؒ فرماتے ہیں: فِي الْجُزْءِ التَّاسِعِ لِمَجْمَعِ الزَّوَائِدِ وَمَنْبَعِ الْفَوَائِدِ بَابُ مَا يَحْصُلُ لِاُمَّتِهٖ مِنْ اِسْتِغْفَارِهٖ بَعْدَ وَفَاتِهٖ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْبَزَّارِ وَرِجَالُهٗ رِجَالُ الصَّحِيْحِ عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُعْرَضُ عَلَيَّ

اَعْمَالُکُمْ فَمَارَاَیْتُ مِنْ خَیْرٍ حَمِدْتُ اللّٰہَ عَلَیْہِ وَمَارَاَیْتُ مِنْ شَرٍّ اِسْتَغْفَرْتُ اللّٰہَ لَکُمْ الخ مختصراً (امداد الفتاویٰ ص ۱۴۵ ج ۵) اور نشر الطیب میں حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں ''مجموعہ روایات سے علاوہ فضیلت حیات و اکرام ملائکہ کے برزخ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ مشاغل ثابت ہوتے ہیں، اعمال امت کا ملاحظہ فرمانا، نماز پڑھنا، غذا مناسب اس عالم کے نوش فرمانا، سلام کا سننا نزدیک سے خود اور دور سے بذریعہ ملائکہ، سلام کا جواب دینا، یہ تو دائما ثابت ہیں'' (نشر الطیب ص ۲۹۷) جب نزدیک سے سلام کا خود سننا اور اسی طرح امت کے اعمال کا ملاحظہ فرمانا دائما ثابت ہے تو بعض حضرات کے نزدیک سے سننے کو کبھی کبھی بطور خرق عادت کے سننے پر محمول کرنا ہرگز صحیح نہیں ہے جیسا کہ اس زمانہ میں بعض حضرات نے اکابر کے خلاف یہ موقف اختیار کیا ہوا ہے، کیونکہ خرق عادت کے طور پر سننے کا تو عام اموات میں بھی کوئی منکر نہیں حتی کہ اس طور پر سننا تو کفار تک کیلئے حدیث بخاری اور مسلم سے وہ لوگ بھی ثابت مانتے ہیں جو سماع موتی کے منکر ہیں جیسا کہ غزوۂ بدر کے مقتول کفار کے بارہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: مَااَنْتُمْ بِاَسْمَعَ لِمَا اَقُوْلُ مِنْھُمْ کو ان لوگوں کے خرق عادت پر محمول کرنے سے معلوم ہوتا ہے، تو اب اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا خصوصیت باقی رہ جاتی ہے؟ اس طور پر سننا تو تمام اموات کیلئے ثابت ہے۔

اس مقام پر ماہنامہ تعلیم القرآن کی ایک عبارت بھی قابل توجہ ہے جس سے ناظرین کو واضح ہو جائے گا کہ یہ کون حضرات ہیں جو اکابر کے مسلک کے خلاف قبر مبارک کے پاس سے بھی صلوٰۃ وسلام سننے کے دوام اور ہمیشگی کا انکار کرتے اور اس سماع کو خرق عادت کے طور پر کبھی کبھی سننے پر محمول کرتے ہیں، وہ عبارت یہ ہے: البتہ اس فریق کے بعض حضرات جن میں سے حضرت مولانا سید عنایت اللہ شاہ بخاری خصوصیت سے قابل ذکر ہیں عند القبر سماع صلوٰۃ وسلام کے دوام اور ہمہ وقتی ہونے کے قائل نہیں الا خرق العادۃ (تعلیم القرآن ص ۱۹ بابت ماہ اگست ۱۹۶۲ء)

اسی طرح اعمال امت کے برزخ میں پیش ہونے سے انکار کرنا بھی صحیح نہیں جیسا کہ بلغۃ الحیران میں کہا گیا ہے، اس میں لکھا ہے کہ: عرض اعمال مذہب شیعہ کا ہے کسی حدیث میں نہیں (بلغۃ الحیران ص ۳۳۲) حالانکہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ مسند بزار والی عرض اعمال کی اس حدیث کی اسناد پر جید ہونے کا حکم لگایا گیا ہے اور مجمع الزوائد میں اس کے رجال کو صحیح کے رجال بتلایا گیا ہے، تو اب عُرِضَتْ عَلَیَّ اُجُوْرُاُمَّتِیْ الخ (ابوداؤد ج ۱ ص ۶۳، ترمذی ص ۱۱۵ ج ۲) کے روای ''مطلب'' کے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے عدم سماع کی وجہ سے منقطع ہونے سے عرض اعمال کا مسئلہ متأثر نہیں ہوتا، کیونکہ یہ مسئلہ مسند بزار وغیرہ کی جید سند حدیث سے ثابت ہے۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ''حدیث حوض میں جو اِنَّکَ لَا تَدْرِیْ مَا اَحْدَثُوْا بَعْدَکَ ہے اس سے عرض اعمال کی حدیث کا تعارض ہے اس وجہ سے عرض اعمال کی حدیث قابل قبول نہیں'' یہ بات بھی صحیح نہیں، کیونکہ حدیث عرض اعمال اور حدیث حوض میں اکابر نے تطبیق دے کر اس کو قبول کیا ہے۔ علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: اِنَّ الْمُرَادَ بِالْاَعْمَالِ الْمَعْرُوْضَۃِ عَلَی النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَعْمَالُ اُمَّۃِ الْاِجَابَۃِ وَبِالْاِرْتِدَادِ یَصِیْرُ الرَّجُلُ خَارِجاً مِّنْھُمْ فَلَعَلَّہٗ لَا یُعْرَضُ عَلَیْہِ (فتح الملہم ص ۴۱۳ ج ۱) اور حضرت حکیم الامت تھانویؒ دونوں روایتوں میں تعارض ہی تسلیم نہیں فرماتے، وہ فرماتے ہیں ''عرض اعمال نام ونشان سے ہوتا ہے نہ کہ معرفت وحضور سے، اور قیامت میں ان لوگوں کی صورتیں نظر آئیں گی، مگر اس سے یہ معلوم ہونا تو لازم نہیں کہ ان صورت والوں کے کیا کیا اعمال تھے اس لئے ان میں کوئی تعارض نہیں، پس تطبیق کی ضرورت ہی نہیں'' (امداد الفتاوی ص ۱۴۶ ج ۵) حضرت مولانا خلیل احمد

سہار نپوریؒ براہین قاطعہ میں (جس کی تصدیق اول سے آخر تک بغور دیکھ کر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے فرمائی ہے) فرماتے ہیں ''اور اگر یہ عقیدہ (حاضر ناظر بالذات کا) نہیں محض محبت میں کہتا ہے یا بوجہ اس کے کہ اگر ضمن صلوٰۃ وسلام میں ہے تو ملائکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچادیں گے اور جو بدوں اس کے ہے وقت عرض اعمال کے پیش ہوجاوے گا تو جائز ہے'' الخ (ص ۲۲)

اوپر کی تحریر سے جہاں یہ ثابت ہوا کہ حضرت تھانویؒ اور علامہ عثمانیؒ نے جس طرح عرض اعمال کے عقیدہ کو ثابت فرمایا ہے براہین قاطعہ کی اس عبارت سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ حضرت سہار نپوریؒ کی بھی یہی تحقیق ہے اور مؤلف کے شیخ حضرت گنگوہیؒ نے بھی اس عقیدہ کو اس طرح تسلیم فرما کر اس کی تصدیق فرمادی ہے۔ نیز براہین قاطعہ کی عبارت سے واضح ہوا کہ صلوٰۃ وسلام تو ملائکہ اسی وقت فوراً پہنچادیتے ہیں تو جو ندا وخطاب صلوٰۃ وسلام کے ضمن میں ہوگا وہ اسی صلوٰۃ وسلام کے ساتھ فوراً پہنچادیا جاوے گا، البتہ صلوٰۃ وسلام کے علاوہ دوسرے اعمال کا عرض وقت مقررہ پر ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ عرض اعمال دو طریقہ پر ہوتا ہے، ایک فوری جو اس صلوٰۃ وسلام کے ساتھ خاص ہے جو مقبول ہے اور دوسرا موقت جو دوسرے اعمال کیلئے ہے، مگر غیر مقبول صلوٰۃ وسلام بھی اسی دوسرے طریقہ پر عرض کیا جاتا ہے، واللہ اعلم۔ غرضیکہ عرض اعمال کا عقیدہ تمام اکابر کا ہے، ایک اور جگہ براہین قاطعہ میں لکھا ہے ''انبیاء علیہم السلام اپنی قبور میں زندہ ہیں اور صلوٰۃ وسلام ملائکہ پہنچاتے ہیں اور اعمال امت کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر پیش ہوتے ہیں'' (ص ۲۰۰) اور شاہ عبدالعزیز صاحبؒ تفسیر عزیزی میں فرماتے ہیں: و روایات آمدہ ہر نبی را بر اعمال امتیان خود مطلع میسازند کہ فلانے چناں می کند و فلانے چناں، تا روز قیامت ادائے شہادت تواں کرد۔ اور اکابر کے عقیدہ کے مطابق کسی حدیث میں تعارض بھی معلوم نہیں ہوتا تو اب اکابر کے عقیدہ کے خلاف احادیث میں تعارض پیدا کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ اسی طرح تُعْرَضُ کو غِرِضْتُ پر محمول کر کے اس کو روایت بالمعنی کہنے اور پھر عُرِضَتْ کی روایت کو منقطع کہہ کر رد کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

بہرحال حدیث اِنَّکَ لَا تَدْرِیْ الخ اور حدیث عرض اعمال میں تطبیق ہوسکتی ہے یا تو اس طرح سے کہ یہ پیشی صرف امت اجابت یعنی مسلمانوں ہی کے اعمال کی ہوتی ہو نہ کہ تمام امت دعوت کے اعمال کی جس میں کفار و مرتدین اور مشرکین کے اعمال بھی داخل ہوں اور اِنَّکَ لَا تَدْرِیْ میں جن لوگوں کے اعمال کی نفی کی جاری ہے وہ مرتد ہوں گے جیسا کہ اس حدیث کے الفاظ اِنَّھُمْ لَمْ یَزَالُوْا مُرْتَدِّیْنَ عَلٰی اَعْقَابِھِمْ اور اِنَّھُمْ اِرْتَدُّوْا عَلٰی اَدْبَارِھِم الْقَھْقَرٰی سے واضح ہے، اور قرینہ اس پر کہ عرض اعمال کی حدیث میں امت اجابت مراد ہے کہ اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں ''جو نیکی ہوگی اس پر میں خدا کا شکر بجالاؤں گا اور جو برائی ہوگی خدا سے تمہارے لئے بخشش طلب کروں گا'' اس سے صاف ظاہر ہے کہ گناہوں میں سے صرف ایسے گناہوں کی پیشی ہوگی جن پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم بارگاہ خداوندی میں معافی کی سفارش کرسکیں گے اور ظاہر ہے کہ کفر وشرک اور ارتداد ایسا گناہ نہیں ہے جس پر معافی کی سفارش کی جاسکے۔ یا تطبیق کی صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ حدیث عرض اعمال کی پیشی کو اجمالی پیشی پر محمول کیا جائے۔

اب ان احادیث عرض اعمال کی بناء پر جس طرح اہل بدعت کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ ان مرتدین کے مرتدانہ اعمال بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر پیش ہوچکے اور تفصیلی طور پر ہر چیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم اقدس میں آچکی اسی طرح حدیث اِنَّکَ لَا تَدْرِیْ وغیرہ کی بناء پر احادیث عرض اعمال کا رد کرنا بھی درست نہیں ہے۔

روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ راجح ہے

دوسرے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکورہ بالا سے جو یہ ثابت ہوتا ہے کہ درود شریف کے براہ راست سننے اور بواسطہ ملائکہ پہنچنے کا مدار قبر مبارک سے قرب وبعد پر ہے جیسا کہ مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ عِنْدَ قَبْرِیْ کے مقابلہ میں وَمَنْ صَلّٰی عَلَیَّ نَائِیاً فرمانے سے واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں درود شریف کے براہ راست سننے اور فرشتوں کے ذریعے پہنچنے کا مدار صلوٰۃ وسلام پڑھنے والے کے اپنی قبر مبارک سے قریب اور بعید ہونے پر رکھا ہے۔ اب اگر مقدمہ دلائل الخیرات کی اس روایت کو تسلیم کرلیا جاوے تو حدیث ابو ہریرہؓ میں خود سننے کیلئے مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ کے ساتھ عِنْدَ قَبْرِیْ کی قید لگانے اور پہنچائے جانے کیلئے نَائِیًا کی قید لگانے کا کوئی نتیجہ نہیں نکلتا، بلکہ یہ دونوں قیدیں بے فائدہ اور بے نتیجہ ہو جاتی ہیں اور اس طرح یہ روایت حدیث ابو ہریرہؓ کے معارض اور مخالف ہو کر ناقابل تسلیم ہو جاتی ہے کیونکہ تعارض کے وقت قوی کو قبول کیا جاتا ہے اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی سند پر عمدہ اور جید ہونے کا حکم محدثین کرامؒ لگا چکے ہیں، اور اس روایت کی سند سرے سے معلوم ہی نہیں ہے حتی کہ مطالع المسرات شرح دلائل الخیرات میں بھی علامہ فاسیؒ نے اس روایت کی سند نہیں لکھی، تو پھر یہ نامعلوم السند روایت حضرت ابو ہریرہ کی روایت کردہ جید حدیث کے مقابلہ میں کیسے حجت ہوسکتی ہے، جبکہ روایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے مضمون عدم سماع عن البعید کی تائید دوسری حدیث سے بھی ہورہی ہو، جیسے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے:

اِنَّ لِلّٰہِ مَلَائِکَۃً سَیَّاحِیْنَ یُبَلِّغُوْنِیْ مِنْ اُمَّتِیْ السَّلَامَ (مشکوٰۃ ص ۸۲) (بے شک اللہ کے فرشتے زمین میں سیاحت کرتے پھرتے ہیں جو میری امت کا سلام مجھ کو پہنچاتے ہیں)

بہر حال مقدمہ دلائل الخیرات کی یہ روایت ان احادیث کے برابر نہیں ہوسکتی، لہٰذا اس کو ان احادیث کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا۔

اسی طرح علامہ ابن قیمؒ کی جلاء الافہام کی روایت: لَیْسَ مِنْ عَبْدٍ یُّصَلِّیْ عَلَیَّ اِلَّا بَلَغَنِیْ صَوْتُہٗ حَیْثُ کَانَ الخ (جو شخص بھی مجھ پر درود بھیجتا ہے اس کی آواز مجھے پہنچتی ہے وہ جس جگہ بھی ہو) سے صلوٰۃ وسلام کے ہر جگہ سے براہ راست خود سننے کا اثبات کرنا بھی صحیح نہیں،" کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی یحی بن ایوب بلانسب مذکور ہیں جو کئی راویوں کا نام ہے جس میں سے ایک غافقی ہیں جن کے باب میں رُبَمَا اَخْطَأَ لکھا ہے یہاں احتمال ہے کہ وہ ہوں، دوسرے خالد بن زید ہیں یہ غیر منسوب ہیں، اس نام کے رواۃ میں ایک کی عادت ارسال کی ہے اور یہاں عنعنہ سے ہے جس میں راوی کے متروک ہونے اور اس متروک کے غیر معتبر ہونے کا احتمال ہے، تیسرے ایک راوی سعید بن ابی ہلال ہیں جن کو ابن حزم نے ضعیف اور امام احمدؒ نے مختلط کہا ہے، وَھٰذَا کُلُّہٗ مِنَ التَّقَرُّبِ۔ پھر کئی جگہ اس میں عنعنہ ہے جس کے حکم بالاتصال کیلئے ثبوت تلاقی کی حاجت ہے" (امداد الفتاویٰ ص ۳۷۲ ج ۵)

نیز اس روایت میں سعید بن ابی ہلال اور حضرت ابوالدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے مابین انقطاع بھی ہے اس لئے کہ سعید بن ابی ہلال ۷۰ھ میں پیدا ہوئے ہیں (تہذیب ص ۹۵ ج ۴) اور حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کی وفات ان کی پیدائش سے بھی تقریباً چونتیس سال پہلے ۳۶ھ میں ہو چکی تھی (کمال ص ۵۹۴) تو پھر یہ سعید حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے کیسے روایت کر سکتے ہیں؟ اور پھر طبرانی میں اصل روایت میں بَلَغَنِیْ صَلٰوتُہٗ کے الفاظ ہیں لیکن تصحیف کاتب سے جلاء الافہام میں بَلَغَنِیْ صَلٰوتُہٗ (پہنچتا ہے مجھے اس کا درود) کی بجائے بَلَغَنِیْ صَوْتُہٗ (پہنچتی ہے مجھے اس کی آواز) لکھا گیا، حضرت حکیم الامت تھانویؒ نے ۱۶ ر ذوالقعدہ ۱۳۲۲ھ کو لکھا تھا کہ "بلا توسط فکر قلب پر وارد ہوا کہ اصل حدیث میں صَوْتُہٗ نہیں ہے بلکہ صَلٰوتُہٗ ہے کاتب کی غلطی سے لام رہ گیا ہے" (امداد الفتاوی ص ۳۷۱ ج ۵) اب حضرتؒ کی

رائے کا صحیح ہونا ظاہر ہو گیا کہ نیل الاوطار ص ۲۱۱ ج ۳ پر یہ حدیث بَلَغَنِیْ صَلٰوتُہٗ کے الفاظ سے ہی منقول ہے، فَلِلّٰہِ دَرُّ حَکِیْمِ الْاُمَّۃِ۔

مسئلۂ سماع میں افراط وتفریط

دراصل اس مسئلۂ سماع صلوٰۃ وسلام میں افراط وتفریط سے کام لیا جا رہا ہے، ایک گروہ تو اس کے ہر جگہ سے براہ راست سننے جانے کا قائل ہے حالانکہ اس کے پاس اس پر کوئی معتبر دلیل موجود نہیں ہے، دوسرا گروہ روضۂ اقدس پر حاضر ہو کر قریب سے عرض کئے گئے سلام وغیرہ کی براہ راست بلاواسطہ سماعت سے انکار کرنے لگا، یہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ دونوں گروہوں کی تردید کرتی ہے کیونکہ اس میں قریب سے خود بلاواسطہ سننے اور بعید سے بواسطہ ملائکہ صلوٰۃ وسلام پہنچائے جانے کی تصریح ہے اور اس حدیث کا قابل اعتبار اور لائق استناد ہونا بھی محدثین کرامؒ کی تصریحات سے اوپر ثابت ہو چکا ہے۔ اسی لئے علامہ ابن تیمیہؒ جیسے سخت گیر حضرات کو بھی حدیث زیر بحث کے پیش نظر اس کا قائل ہونا پڑا کہ قریب سے صلوٰۃ وسلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود سنتے ہیں اور دور سے پڑھا ہوا صلوٰۃ وسلام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچایا جاتا ہے، چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: فَاَخْبَرَ اَنَّہٗ یَسْمَعُ الصَّلٰوۃَ وَالسَّلَامَ مِنَ الْقَرِیْبِ وَ اَنَّہٗ یُبَلَّغُ ذٰلِکَ مِنَ الْبَعِیْدِ (رسائل ابن تیمیہ ص ۳۹۱) (آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آپ قریب سے پڑھے ہوئے صلوٰۃ وسلام کو خود سنتے ہیں اور دور سے پڑھا ہوا پہنچایا جاتا ہے) اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے بھی اپنے فتاویٰ میں استمداد کی بحث وتشریح کے تحت لکھا ہے ''انبیاء کو اسی وجہ سے مستثنیٰ کیا ہے کہ ان کے سماع میں کسی کو اختلاف نہیں'' (فتاوی رشیدیہ ص ۶۰)

حضرت گنگوہیؒ کی عبارت سے معلوم ہوا کہ روضۂ اقدس پر عرض کئے گئے صلوٰۃ وسلام کے سماع پر اتفاق واجماع ہے، اس کا منکر اجماع کا منکر ہے۔

حدیث کی تشریح

اور چونکہ حدیث مذکور میں سَمِعْتُہٗ کے الفاظ اُبْلِغْتُہٗ کے مقابلہ میں وارد ہیں اس لئے سَمِعْتُہٗ سے براہ راست سننا مراد ہے، اس فرشتہ کے واسطے سے سننا مراد نہیں ہے جوامت کا صلوٰۃ وسلام پیش کرنے کیلئے روضۂ اقدس پر مقرر کیا ہوا ہے، کیونکہ اس صورت میں سَمِعْتُہٗ اور اُبْلِغْتُہٗ کے اندر تقابل نہیں رہتا اور سَمِعْتُہٗ کا مطلب بھی وہی ہو جاتا ہے جو اُبْلِغْتُہٗ کا ہے، اسی لئے شارحین حدیث نے اس سَمِعْتُہٗ سے براہ راست خود سننا ہی مراد لیا ہے، حضرت ملا علی قاری حنفیؒ مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ عِنْدَ قَبْرِیْ سَمِعْتُہٗ کی شرح میں فرماتے ہیں اَیْ سَمَاعًا حَقِیْقِیًّا بِلَاوَاسِطَۃٍ (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ص۱۰ ج۲) حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ فرماتے ہیں ''سلام زائراں را بنفس شریف بے واسطہ سماع کند ور دسلام کند و بر دیگراں بواسطہ ملائکہ سیاحین بود چنانکہ از حدیث ابی ہریرہؓ در فصل ثالث ظاہر میگردر (اشعۃ اللمعات شرح مشکوٰۃ ص۴۰۷ ج۱) علامہ قطب الدین دہلویؒ شاگرد حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب دہلویؒ فرماتے ہیں ''سلام زیارت کرنے والوں کا بے واسطہ ملائکہ کے سنتے ہیں اور اوروں کا بواسطہ ملائکہ کے جیسا کہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ظاہر ہوتا ہے جو کہ تیسری فصل میں ہے'' (مظاہر حق ص۳۰۶ ج۱) اور حدیث اِنَّ لِلّٰہِ مَلَائِکَۃً سَیَّاحِیْنَ الخ پر لکھتے ہیں'' یہ مخصوص ہے اس کیلئے کہ جو دور ہے مزار شریف سے یعنی جو وہاں جا کر بھیجتا ہے تو بلاواسطہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سنتے ہیں احتیاج فرشتوں کے پہنچانے کی نہیں'' (مظاہر حق ص۳۰۶ ج۱)

فقہاء احناف کا قول

شارحین حدیث کی طرح فقہاء احناف نے بھی حدیث مذکور کے پیش نظر یہی لکھا ہے کہ قریب کا صلوٰۃ وسلام آپ صلی اللہ علیہ وسلم خود سنتے ہیں اور دور کا فرشتہ کے واسطے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں پیش کیا جاتا ہے، علامہ طحطاوی

حنفیؒ فرماتے ہیں: قَوْلُهٗ فَاِنَّهٗ يَسْمَعُهَا اَیْ اِذَا كَانَتْ بِالْقُرْبِ مِنْهُ (قَوْلُهٗ وَتُبَلَّغُ اِلَيْهِ) اَیْ تُبَلِّغُ الْمَلَكُ اِلَيْهِ اِذَا كَانَ الْمُصَلِّیْ بَعِيْدًا (طحطاوی علی المراقی ص ۴۴۸) (آپ سنتے ہیں اس کو یعنی جبکہ صلوٰۃ وسلام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب سے ہو اور فرشتہ پہنچاتا ہے جبکہ درود پڑھنے والا دور ہو)

بہرحال یہ ثابت ہو گیا ہے کہ روضۂ اقدس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو صلوٰۃ وسلام کا سماع اور ادراک ہوتا ہے، اس سے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات فی القبر کا ثبوت ہوتا ہے۔ علامہ قطب الدینؒ نے لکھا ہے کہ "اس میں اشارہ ہے طرف حیات دائمی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے" (مظاہر حق ص ۳۰۶ ج ۱)

سلام کا جواب دینا

اور یہ بھی ثابت ہے کہ جو شخص آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام بھیجتا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے سلام کا جواب بھی مرحمت فرماتے ہیں جیسا کہ اس حدیث میں آیا ہے: مَا مِنْ اَحَدٍ يُسَلِّمُ عَلَیَّ اِلَّا رَدَّ اللّٰهُ عَلَیَّ رُوْحِیْ حَتّٰی اَرُدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ (ابوداؤد ص ۲۵۸ ج ۱، فتح الباری) (جو بھی مجھ پر سلام بھیجتا ہے تو اللہ تعالیٰ میری روح کو میری طرف متوجہ کر دیتا ہے تو میں اس کے سلام کا جواب دیتا ہوں) رُوَاتُهٗ ثِقَاتٌ (فتح الملہم ص ۳۳۰ ج ۱) (اس کے راوی ثقہ ہیں)

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: وَاتَّفَقَ الْاَئِمَّةُ عَلٰی اَنَّهٗ يُسَلِّمُ عَلَيْهِ عِنْدَ زِيَارَتِهٖ وَعَلٰی صَاحِبَيْهِ لِمَا فِی السُّنَنِ عَنْ اَبِیْ هُرَيْرَةَؓ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّهٗ قَالَ مَا مِنْ رَجُلٍ يُسَلِّمُ عَلَیَّ اِلَّا رَدَّ اللّٰهُ عَلَیَّ بِهَا رُوْحِیْ حَتّٰی اَرُدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ، وَهٰذَا حَدِيْثٌ جَيِّدٌ" (فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۳۰۴ ج ۴) (اور ائمہ اس پر متفق ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر زیارت کے وقت سلام کرے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں ساتھیوں پر بوجہ اس کے کہ جو آیا ہے سنن میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے کہ نبی صلی اللہ

علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص بھی مجھ پر سلام بھیجتا ہے اللہ تعالیٰ میری روح ادھر متوجہ کر دیتا ہے تو میں اس کے سلام کا جواب دیتا ہوں اور یہ حدیث عمدہ ہے)

حدیث کا مطلب اور رفع اشکال

رَدَّ اللّٰہُ عَلَیَّ رُوْحِیْ کا مطلب اگر یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ میری روح کو میری طرف متوجہ کرتا ہے اور رد روح سے روح مبارک کا مشاہدۂ ذات وصفات خداوندی میں مشغولی اور استغراقی کیفیت سے افاقہ اور بیدار و ہوشیار ہونا مراد ہو جیسا کہ اکثر محققین کی رائے ہے تو اس سے یہ اشکال بھی حل ہو جاتا ہے کہ رد روح بوقت سلام سے جو یہ متبادر ہوتا ہے کہ شاید بعض اوقات آپ کی روح مبارک بدن اقدس سے جدا ہو جاتی ہو، کیونکہ مطلب مذکور پر رد روح سے مراد روح کا مفارقت اور جدائی کے بعد بدن اطہر کی طرف لوٹنا نہیں ہے بلکہ اس سے مراد سماع صلوٰۃ وسلام کی طرف متوجہ ہونا ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی یہ وہم بھی دور ہو جاتا ہے کہ صلوٰۃ وسلام کے سماع اور اس کے جواب کا تعلق صرف روح مبارک سے ہی ہے، کیونکہ اس صورت میں سلام کے جواب دینے کیلئے روح مبارک کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف متوجہ کرنے کی ضرورت نہیں تھی بلکہ جس جگہ بھی روح مبارک ہوتی اسی جگہ سے سلام کا جواب ہو سکتا تھا اور صرف سلام عرض کرنے والے کی طرف روح مبارک کو متوجہ فرمانا ہی کافی تھا، لیکن بوقت عرض سلام روح مبارک کا جسد اقدس کی طرف متوجہ کرنا (جیسا کہ رَدَّ اللّٰہُ عَلَیَّ رُوْحِیْ کا مفاد ہے) اور اس سبب سے جواب عنایت فرمانا (جیسا کہ حَتّٰی اَرُدَّ عَلَیْہِ السَّلَامَ سے معلوم ہوتا ہے) اس امر کی واضح دلیل ہے کہ سلام کا عرض جسد مع الروح پر ہوتا ہے اور اس کا سماع جسد اقدس کو بھی ہوتا ہے۔ اس سے بھی قبر اطہر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات جسمانی کا ثبوت روح مبارک کے تعلق سے ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ جسد اقدس میں سماع کی یہ قوت اور ادراک وشعور روح مبارک کے رد کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے

اور یہ اس قسم کا ادراک وشعور نہیں ہے جو کہ بغیر تعلق روح حیات بسیط کی وجہ سے ہوتا ہے اور ہر جماد اور بے جان چیز میں بھی وہ پایا جاتا ہے جیسا کہ وَ اِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ الخ کا مفاد ہے، اس لئے کہ روح مبارک کے جسد اقدس کی طرف متوجہ ہونے کے باوجود اس میں شعور وادراک اور سماع نہ ہونے کے کوئی معنیٰ نہیں۔

اور اگر صلوٰۃ وسلام کا عرض جسد اقدس پر نہیں ہوتا بلکہ صرف روح مبارک پر ہی ہوتا ہے تو پھر بوقت عرض سلام جسد اقدس کی طرف روح مبارک کا متوجہ کرنا بے مقصد ہو جاتا ہے۔

حدیث انسؓ سے حیات جسمانی کا ثبوت

اس کے علاوہ حضرت انسؓ کی حدیث سے بھی انبیاء کی حیات جسمانی کا ثبوت ہو رہا ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَلْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ یُصَلُّوْنَ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ انبیاء علیہم السلام اپنی اپنی قبروں میں زندہ ہیں، نمازیں پڑھتے ہیں) اس حدیث کے متعلق علامہ عزیزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ھُوَ حَدِیْثٌ صَحِیْحٌ (السراج المنیر شرح جامع صغیر ص ۱۲۳ ج ۲) اور مرقاۃ میں ہے: صَحَّ خَبَرُ "اَلْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ یُصَلُّوْنَ" (مرقاۃ ص ۲۱۲ ج ۲) (یہ حدیث صحیح ہے کہ انبیاء اپنی قبروں میں زندہ ہیں اور نمازیں پڑھتے ہیں) علامہ انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں: فِیْ الْبَیْھَقِیْ عَنْ اَنَسٍ وَصَحَّحَہٗ وَ وَافَقَہُ الْحَافِظُ فِی الْمُجَلَّدِ السَّادِسِ اَنَّ الْاَنْبِیَاءَ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ یُصَلُّوْنَ (فیض الباری ص ۶۴ ج ۲) (بیہقی میں حضرت انسؓ سے روایت ہے اور اس کو صحیح کہا ہے اور حافظ (ابن حجرؒ) نے چھٹی جلد میں ان کی موافقت کی ہے کہ انبیاء اپنی قبروں میں زندہ ہیں، نمازیں پڑھتے ہیں)

اسی طرح علامہ عثمانیؒ نے بھی اس حدیث کے رجال کی توثیق فرمائی ہے، فرماتے

ہیں: وَقَدْ جَمَعَ الْبَیْهَقِیُّ کِتَاباً لَطِیْفاً فِیْ حَیٰوۃِ الْاَنْبِیَاءِ فِیْ قُبُوْرِهِمْ اَوْرَدَ فِیْهِ حَدِیْثَ اَنَسٍؓ اَلْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِهِمْ یُصَلُّوْنَ اَخْرَجَهٗ مِنْ طَرِیْقِ یَحْیٰی بْنِ کَثِیْرٍ وَهُوَ مِنْ رِجَالِ الصَّحِیْحِ عَنِ الْمُسْتَلِمِ بْنِ سَعِیْدٍ وَ قَدْ وَثَّقَهٗ اَحْمَدُ وَ ابْنُ حِبَّانٍ عَنِ الْحَجَّاجِ الْاَسْوَدِ وَهُوَ ابْنُ اَبِیْ زَیَّادِ الْبَصْرِیِّ وَ قَدْ وَثَّقَهٗ اَحْمَدُ وَ ابْنُ اَبِیْ مَعِیْنٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْهُ وَ اَخْرَجَهٗ اَیْضاً اَبُوْ یَعْلٰی فِیْ مُسْنَدِهٖ مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ (فتح الملہم ص ۳۲۹ ج ۱) (بیہقی نے ایک لطیف کتاب انبیاء کی حیات فی القبر میں لکھی ہے، اس میں حدیث انسؓ کو لائے ہیں کہ انبیاء اپنی قبروں میں زندہ ہیں، نماز پڑھتے ہیں، اس کو یحیٰ بن کثیر کے طریق سے بیان کیا ہے اور وہ صحیح کے راویوں میں سے ہے، اس نے مستلم بن سعیدؒ سے روایت کیا ہے اس کی احمد اور ابن حبان نے توثیق کی ہے، اس نے حجاج الاسود سے روایت لی اور وہ ابن ابی زیاد بصری ہے اس کی احمد اور ابن معین نے توثیق کی ہے، اس نے یہ روایت ثابت سے کی ہے اس نے انسؓ سے روایت کیا ہے اور اس کو ابویعلیٰ نے بھی اپنی مسند میں اسی طریقہ سے روایت کیا ہے)

ابویعلیٰ کے اسناد کے متعلق مجمع الزوائد میں ہے: رِجَالُ اَبِیْ یَعْلٰی ثِقَاتٌ۔

حدیث انسؓ کی تائید

اس حدیث اَلْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِهِمْ یُصَلُّوْنَ کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ حضرت موسیٰ اور حضرت ابراہیم علیہم السلام کے نماز پڑھنے کا ذکر آتا ہے: وَشَاهِدُ هٰذَا الْحَدِیْثِ مَا ثَبَتَ فِیْ صَحِیْحِ مُسْلِمٍ مِنْ رِوَایَةِ حَمَّادِ بْنِ سَلْمَةَ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ اَنَسٍؓ رَفَعَهٗ مَرَرْتُ بِمُوْسٰی لَیْلَةَ اُسْرِیَ بِیْ عِنْدَ الْکَثِیْبِ الْاَحْمَرِ وَ هُوَ قَائِمٌ یُصَلِّیْ فِیْ قَبْرِهٖ، وَ اَخْرَجَهٗ اَیْضًا مِنْ وَجْهٍ اٰخَرَ عَنْ اَنَسٍؓ فَاِنْ قِیْلَ هٰذَا خَاصٌّ بِمُوْسٰی قُلْنَا قَدْ وَجَدْنَا لَهٗ شَاهِدًا مِنْ حَدِیْثِ اَبِیْ هُرَیْرَةَؓ اَخْرَجَهٗ مُسْلِمٌ اَیْضًا مِنْ طَرِیْقِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ اَبِیْ سَلْمَةَ عَنْ

اَبِیْ هُرَیْرَۃَؓ رَفَعَهٗ لَقَدْ رَاَیْتُنِیْ فِی الْحِجْرِ وَ قُرَیْشٌ تَسْاَلُنِیْ عَنْ مَسْرَایَ الْحَدِیْثِ وَفِیْهِ وَقَدْ رَاَیْتُنِیْ فِیْ جَمَاعَةٍ مِّنَ الْاَنْبِیَاءِ فَاِذَا مُوْسٰی قَائِمٌ یُّصَلِّیْ فَاِذَا رَجُلٌ ضَرْبٌ جَعْدٌ کَاَنَّهٗ وَفِیْهِ اِذَا عِیْسَی بْنُ مَرْیَمَ قَائِمٌ یُّصَلِّیْ اَقْرَبُ النَّاسِ بِهٖ شِبْهًا عُرْوَةُ بْنُ مَسْعُوْدٍ وَاِذَا اِبْرَاهِیْمُ قَائِمٌ یُّصَلِّیْ اَشْبَهُ النَّاسِ بِهٖ صَاحِبُکُمْ فَحَانَتِ الصَّلٰوةُ فَاَمَّمْتُهُمْ (فتح الملہم ص ۳۳۰ ج ۱) (اور اس حدیث کی شاہد وہ حدیث ہے جو صحیح مسلم میں ثابت ہے حماد بن سلمہ کی روایت سے وہ ثابتؒ سے وہ انسؓ سے انہوں نے اس کو مرفوع (حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک) کیا ہے کہ میں معراج کی رات موسیٰ علیہ السلام کے پاس سے کثیب احمر کے نزدیک گذرا اس حال میں کہ وہ کھڑے ہوئے نماز پڑھ رہے تھے اور اس کو دوسرے طریقہ سے بھی روایت کیا ہے حضرت انسؓ سے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ خاص ہے حضرت موسیٰ کے ساتھ، ہم کہیں گے کہ اس کا شاہد ہم نے حدیث ابو ہریرہؓ کو پایا ہے، اس کو مسلم نے بھی عبد اللہ بن فضل سے اس نے ابو سلمہ سے اس نے ابو ہریرہؓ سے بیان کیا ہے...... (حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے) میں نے آپ کو انبیاء کی جماعت میں دیکھا تو اچانک موسیٰ کھڑے ہوئے نماز پڑھ رہے تھے اور اس میں عیسیٰ بن مریم کھڑے نماز پڑھ رہے تھے وہ ابن مسعود کے زیادہ قریب تھے مشابہت میں اور ابراہیم کھڑے نماز پڑھ رہے تھے تمہارے صاحب کے ساتھ سب لوگوں سے زیادہ مشابہ تھے پس آ گیا وقت نماز کا تو میں نے تمام انبیاء کی امامت کرائی)

حدیث انسؓ کی مزید وضاحت

حدیث زیر بحث اَلْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ الخ سے صرف یہی ثابت نہیں ہوتا کہ انبیاء علیہم السلام کیلئے بعد از وفات حرکت و جنبش ثابت ہے اور وہ وفات کے بعد زندہ ہوتے ہیں بلکہ فِیْ قُبُوْرِهِمْ فرما کر یہ بھی بتلا دیا کہ انبیاء علیہم السلام اپنی قبور میں جسمانی حیات کے ساتھ زندہ ہوتے ہیں، اس لئے کہ فِیْ قُبُوْرِهِمْ میں جن قبور کا ذکر ہے وہ یہی قبور ہیں

جن میں اجسام عنصریہ مدفون ہیں کیونکہ قبور سے متبادر یہی قبور ہیں، تو اَلْاَنْبِیَـاءُ اَحْیَـاءٌ فِیْ قُبُوْرِهِمْ سے ان قبور میں انبیاء علیہم السلام کیلئے حیات ثابت کرنے کا مقصد یہی ہے کہ ان کے اجسام مدفونہ فی القبور میں زندگی حاصل ہے اور یُصَلُّوْنَ فرما کر یہ واضح فرمادیا کہ انبیاء علیہم السلام کی یہ قبر والی زندگی مقصد حیات سے خالی نہیں کہ اجسام مبارکہ میں حیات وشعور تو ہو مگر ان سے ایسے افعال جو مقصد حیات ہیں بالکل اس زندگی میں صادر نہ ہوتے ہوں، اس لئے کہ ایسی زندگی کو بے مقصد ہونے کی وجہ سے قرآن عزیز موت کے برابر قرار دیتا ہے چنانچہ اِنَّکَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰی وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ (بے شک آپ ان مردوں کو نہیں سنا سکتے اور نہ ان بہروں تک اپنی پکار پہنچا سکتے ہیں) میں جن کفار کو قرآن عزیز مردہ کہہ رہا ہے وہ زندہ تھے مگر مقصد حیات سے تہی دامن ہونے کی وجہ سے ان کو مردوں کے برابر قرار دے دیا گیا۔

بہر حال حدیث شریف کا منشا اس قسم کی بے مقصد حیات کو انبیاء علیہم السلام کیلئے ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ یُصَلُّوْنَ سے ایسی با مقصد حیات کا اثبات مقصود ہے جس میں اعمال طیبہ سے تعطل نہ ہو اور ان اشخاص کریمہ کا اس زندگی میں زندوں جیسے کاموں میں اشتغال بھی پایا جاتا ہو، اس لئے کہ "بلاغت کا قاعدہ ہے کہ کلام میں آخری قید محط کلام ہوتی ہے لہٰذا اَلْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِهِمْ یُصَلُّوْنَ میں مقصود کلام صلوٰۃ اور عبادت فی القبر کا بیان کرنا ہے، اصل حیات مفروغ عنہ ہے یُصَلُّوْنَ سے پہلے حیات کا ذکر محض تمہید کیلئے ہے اور مقصود یہ ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کے اجسام مطہرہ اگرچہ اس عالم سے دوسرے عالم میں منتقل ہو گئے لیکن وہی اجسام حسب سابق مشغول عبادت ہیں اور اعمال حیات اور اشغال زندگی بدستور جاری ہیں" (سیرۃ المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم حصہ ۳ ص ۲۸۰ از مولانا محمد ادریس کاندھلوی مدظلہ)

تو ثابت ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ قبر والی زندگی صرف روح کی زندگی نہیں

بلکہ یہ زندگی روح اور جسم کے مجموعہ کی ہے، کیونکہ وفات کے بعد قبور میں تو انبیاء علیہم السلام کے اجسام مبارکہ ہی کو دفن کیا گیا ہے اور قبور ہی محل حیات ہیں جیسا کہ فِیْ قُبُوْرِھِمْ سے معلوم ہوتا ہے، اب اگر انبیاء علیہم السلام کی حیات برزخی صرف روحانی ہوتی تو اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ کے ساتھ مقید کرنا بے فائدہ ہو جاتا ہے اور قبور ارضی کے علاوہ کسی اور قبر کا مراد لینا خلاف متبادر ہونے کی وجہ سے محتاج ثبوت ہے لہٰذا واضح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نیز دیگر انبیاء علیہم السلام کی حیات عالم برزخ میں جسمانی عنصری ہے۔

حدیث انسؓ مَرَرْتُ بِمُوْسٰی لَیْلَةَ اُسْرِیَ بِیْ عِنْدَ الْکَثِیْبِ الْاَحْمَرِ وَ ھُوَ قَائِمٌ یُّصَلِّیْ الخ (میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس سے معراج کی رات میں گذرا کثیب احمر کے نزدیک اس حال میں کہ وہ کھڑے ہوئے نماز پڑھ رہے تھے) پر نسائی شریف کے حاشیہ میں حیات موسیٰ علیہ السلام کے اثبات کیلئے علامہ سیوطیؒ کے حاشیہ زہر الربی سے اس طرح استدلال نقل کیا ہے: قَالَ الشَّیْخُ بَدْرُ الدِّیْنِ ابْنُ الصَّاحِبِ فِیْ مُؤَلَّفٍ لَهٗ فِیْ حَیٰوةِ الْاَنْبِیَاءِ ھٰذَا صَرِیْحٌ فِیْ اِثْبَاتِ حَیٰوةٍ لِمُوْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ فِیْ قَبْرِهٖ فَاِنَّهٗ وَ صَفَهٗ بِالصَّلٰوةِ وَاَنَّهٗ قَائِمٌ وَمِثْلُ ذٰلِکَ لَایُوْصَفُ بِالرُّوْحِ وَاِنَّمَا وُصِفَ بِهِ الْجَسَدُ وَ فِیْ تَخْصِیْصِهٖ بِالْقَبْرِ دَلِیْلٌ عَلٰی ھٰذَا فَاِنَّهٗ لَوْکَانَ مِنْ اَوْصَافِ الرُّوْحِ لَمْ یُحْتَجْ لِتَخْصِیْصِهٖ بِالْقَبْرِ وَقَالَ الشَّیْخُ تَقِیُّ الدِّیْنِ السُّبْکِیُّ فِیْ ھٰذَا الْحَدِیْثِ اَلصَّلٰوةُ تَسْتَدْعِیْ جَسَداً حَیًّا (ص ۱۸۵ ج ۱) (شیخ بدر الدین ابن الصاحب نے اپنی تالیف حیات الانبیاء میں کہا ہے یہ حدیث حضرت موسیٰ کی حیات فی القبر کے ثابت کرنے میں صریح دلیل ہے، اس لئے کہ ان کو نماز کے ساتھ موصوف کیا ہے اور یہ کہ وہ کھڑے ہیں اور اس طرح صرف روح کو موصوف نہیں کیا جاتا، اس کے ساتھ جسد کو ہی موصوف کیا جاتا ہے اور قبر کے ساتھ خاص کرنے میں اس پر دلیل ہے اس لئے کہ اگر یہ اوصاف روح میں سے ہوتا تو اس کو قبر کے ساتھ خاص کرنے کی حاجت نہ ہوتی

اور شیخ تقی الدین سبکی نے اس حدیث میں فرمایا ہے کہ نماز زندہ جسد کو چاہتی ہے)

اور حضرت علامہ محمد انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں: یُرِیْدُ بِقَوْلِہٖ اَلْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ مَجْمُوْعُ الْاَشْخَاصِ لَا الْاَرْوَاحُ فَقَطْ (تحیۃ الاسلام ص ۳۶) (اَلْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد ارواح اور جسم کے مجموعہ کی زندگی ہے صرف روحوں کی زندگی مراد نہیں) حضرت علامہ انور شاہ صاحبؒ کی اس عبارت کا مطلب واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد اس حدیث سے کہ ''انبیاء کرام زندہ ہوتے ہیں'' یہی تھی کہ مجموعہ اشخاص (روح مع الجسد) زندہ ہیں، یہ مراد نہیں کہ فقط ان کی ارواح زندہ ہیں۔ اس تقریر سے واضح طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد یُصَلُّوْنَ سے انبیاء علیہم السلام کی قبر والی زندگی میں ان کے عبادات فاضلہ میں مشغول ہونے اور ان کے مدفون فی القبور ابدان میں حرکت وجنبش کا ثبوت ہوتا ہے۔ اس سے مؤلف کا یہ قول رد ہو گیا کہ ''ان کے مدفون فی القبور ابدان میں کسی قسم کی حرکت یا جنبش نہیں ہوتی'' مؤلف کا یہ نظریہ اس حدیث حیات انبیاء اور حدیث صلوٰۃ موسیٰ علیہ السلام فی القبر وغیرہ کے قطعاً مخالف اور متصادم ہے۔

حیات دنیوی کا مطلب

واضح ہو کہ تقریر بالا سے جب انبیاء علیہم السلام کیلئے ان کی قبور میں حیات حقیقی عنصری کا ثبوت ہو گیا تو اس سے اکابر دیوبند (کثر اللہ جماعتہم) کا وہ عقیدہ بھی ثابت ہو جاتا ہے جو کہ المہند کے حوالہ سے پہلے لکھا جا چکا ہے، اس لئے کہ المہند میں جو یہ لکھا ہے کہ ''حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی قبر مبارک میں زندہ ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیا کی سی ہے'' اس سے اکابر دیوبند کی مراد یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی دنیا والے جسد مبارک میں قبر کے اندر روح مبارک کے تعلق یا اعادہ سے ایسی حیات حاصل ہے جس کی وجہ سے صلوٰۃ وسلام وغیرہ کا عند القبر آپ

صلی اللہ علیہ وسلم کو سماع ہوتا ہے جیسا کہ حضرت ملا علی قاریؒ سے گذر چکا ہے، وہ فرماتے ہیں: اِنَّ الْاَنْبِیَاءَ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِهِمْ فَیُمْکِنُ لَهُمْ سِمَاعُ صَلٰوةِ مَنْ صَلّٰی عَلَیْهِمْ (مرقاۃ ص۲۰۹ ج۲) (انبیاء اپنی قبروں میں زندہ ہیں ہر اس شخص کا درود سن سکتے ہیں جو ان پر درود بھیجے) اور ان اکابر کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ زندگی تمام احکام میں دنیوی زندگی کی طرح ہے اور اس زندگی پر تمام دنیوی احکام مرتب ہوتے ہیں، مثلاً جیسے دنیا میں دنیوی کھانے پینے کی ضرورت ہوتی تھی اس قبر والی زندگی میں بھی اس کی ضرورت واقع ہوتی ہو جیسا کہ مغالطہ دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ زندگی باعتبار ابدان کے اگرچہ دنیوی زندگی ہے مگر عالم کے اعتبار سے برزخی بھی ہے اور عالم کے بدل جانے سے احکام بھی بدل جاتے ہیں، اس لئے اس عالم میں حیات جسمانی کے باوجود غذاء دنیوی کی ان کو حاجت نہیں ہوتی ہاں اس عالم کے مناسب غذا کا ملنا یرزق سے ثابت ہے۔

علامہ سمہودیؒ فرماتے ہیں: وَاَمَّا اَدِلَّةُ حَیَاةِ الْاَنْبِیَاءِ فَمُقْتَضَاهَا حَیَاةُ الْاَبْدَانِ کَحَالَةِ الدُّنْیَا مَعَ الْاِسْتِغْنَاءِ عَنِ الْغِذَاءِ (ص ۱۳۵۵ ج ۴) (اور لیکن حیات انبیاء کی دلیلوں کا تقاضا بدنوں کی حیات ہے مثل دنیا کی حیات کے غذا سے استغناء کے ہوتے ہوئے) اور حاشیہ نسائی میں ہے: وَلَایَلْزَمُ مِنْ کَوْنِهَا حَیٰوةً حَقِیْقِیَّةً اَنْ تَکُوْنَ الْاَبْدَانُ مَعَهَا کَمَا کَانَتْ فِی الدُّنْیَا مِنَ الْاِحْتِیَاجِ اِلَی الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَ غَیْرِ ذٰلِکَ مِنْ صِفَاتِ الْاَجْسَامِ الَّتِیْ نُشَاهِدُ بَلْ یَکُوْنُ لَهَا حُکْمٌ اٰخَرُ (ص ۱۸۵ ج ۱) (حیات کے حقیقی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ بدنوں کو کھانے پینے کی ایسی ہی حاجت ہو جیسے دنیا میں ہوتی تھی جیسا کہ ہم صفات اجسام کو ہر روز دیکھتے ہیں، بلکہ اس کیلئے دوسرا حکم ہے)

خلاصہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو عالم برزخ میں جو زندگی حاصل ہے وہ باعتبار ابدان کے بھی دنیوی ہے نیز علم اور سماع وغیرہ ادراکات میں بھی وہ زندگی دنیوی زندگی کی طرح ہے، مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر اعتبار سے یہ زندگی دنیوی ہے،

اسی لئے المہند میں لکھا ہے کہ ”آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیا کی سی ہے بلا مکلف ہونے کے“ (المہند ص ۱۱۳) لِاَنَّ التَّکْلِیْفَ اِنْقَطَعَ بِالْمَوْتِ (عزیزی ص ۱۲۳ ج ۲) معلوم ہوا کہ یہ جو نماز وغیرہ عبادات میں بعد از وفات انبیاء علیہم السلام کا اشتغال ثابت ہے یہ مشغولی کیف اندوزی اور قرب خاص کیلئے ہوتی ہے ورنہ وفات کے بعد احکام کا مکلف ہونا باقی نہیں رہتا اور اس لئے المہند میں یہ بھی لکھا ہے کہ ”حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیوی ہے اور اس معنی پر برزخی بھی ہے کہ عالم برزخ میں حاصل ہے“ (ص ۱۴)

چونکہ یہ زندگی کسی اعتبار سے دنیوی ہے اور کسی اعتبار سے برزخی ہے، اس لئے اگر اکابر کی کسی عبارت سے اس زندگی کے ناسوتی یا مماثل حیات دنیا ہونے کی نفی ہوتی ہو تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ یہ حیات دنیویہ محضہ نہیں ہے اور تمام احکام میں مثل احکام دنیا کے نہیں ہے، اس طرح تمام عبارات اکابر میں تطبیق ہو سکتی ہے، اکابر کی عبارات میں خواہ مخواہ تعارض پیدا کرتے رہنا اور ایک عبارت کو دوسری عبارت سے ٹکراتے رہنا کوئی علم کی بات نہیں ہے۔

تعلق ارواح بالابدان کا ثبوت

باقی رہا مؤلف کا یہ قول کہ ”ارواح کے تعلق بابدان کا کتاب اللہ اور سنت صحیحہ سے ثبوت نہیں ملتا اس لئے اس بارہ میں سکوت سب سے احوط مسلک ہے“ تو اس کے متعلق گذارش ہے کہ وفات کے بعد ارواح کے تعلق بابدان کا ثبوت نہ ملنے سے مؤلف کی کیا مراد ہے؟ مؤلف نے ایک اشکال کے ضمن میں جو یہ لکھا ہے کہ ”ارواح کا ابدان میں اعادہ نفخہ ثانیہ پر ہوگا“ (جواہر ص ۱۹۴) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف نفخہ ثانیہ سے پہلے سوال نکیرین کے وقت بھی ارواح کے اعادہ الی الابدان کے قائل نہیں ہیں، حالانکہ بعد از وفات ہر میت کیلئے بوقت سوال نکیرین ارواح کا اعادہ الی الابدان احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ

یہ ہیں: وَيُعَادُ رُوحُهُ فِي جَسَدِهٖ وَ يَأْتِيهِ مَلَكَانِ فَيُجْلِسَانِهٖ فَيَقُولَانِ مَنْ رَّبُّكَ رواہ احمد (مشکوٰۃ ص ۲۶،۱۴۲) (اس مرنے والے مومن کی روح اس کے بدن میں لوٹائی جاتی ہے اور دو فرشتے اس کے سامنے آتے ہیں پس اسے بٹھلاتے ہیں اور کہتے ہیں کون ہے رب تیرا) اس حدیث کے بارہ میں تنقیح الرواۃ میں ہے: وَالْحَدِيثُ صَحِيحٌ (ص ۳۱۷) (اور حدیث صحیح ہے) اور حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں: فَالْحَدِيثُ صَحِيحٌ لَاشَكَّ فِيهِ (کتاب الروح ص ۶۷) (حدیث صحیح ہے اس میں شک نہیں ہے)

محدثین کرامؒ کا مسلک

ایسی ہی احادیث کے پیش نظر محدثین کرامؒ کا مسلک تو اس سلسلہ میں بہت ہی صاف اور واضح ہے کہ وہ قبر میں سوال نکیرین کے وقت جسم کی طرف اعادۂ روح کے قائل ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے کرامیہ کے مذہب اِنَّ السُّوَالَ فِي الْقَبْرِ يَقَعُ عَلَى الْبَدَنِ فَقَطْ الخ (سوال قبر میں واقع ہوگا بدن پر فقط) اور ابن حزم ظاہری کے مذہب اِنَّ السُّوَالَ فِي الْقَبْرِ يَقَعُ عَلَى الرُّوحِ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ عَوْدٍ اِلَى الْجَسَدِ (سوال قبر میں روح پر واقع ہوگا جسد کی طرف لوٹنے کے بغیر) کو نقل کرنے کے بعد ان دونوں مذہبوں کا خلاف جمہور ہونا لکھ کر لکھا ہے کہ جمہور کا مذہب اعادۂ روح الی البدن ہے چنانچہ فرماتے ہیں: وَخَالَفَهُمُ الْجُمْهُوْرُ فَقَالُوْا تُعَادُ الرُّوْحُ اِلَى الْجَسَدِ اَوْ بَعْضِهٖ كَمَا ثَبَتَ فِي الْحَدِيثِ وَلَوْ كَانَ عَلَى الرُّوحِ فَقَطْ لَمْ يَكُنْ لِلْبَدَنِ بِذٰلِكَ اخْتِصَاصٌ (فتح الباری ص ۱۸۲ ج ۳) (اور جمہور نے ان کی مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ روح کل جسد کی طرف لوٹائی جاتی ہے یا بعض کی طرف جیسا کہ ثابت ہے حدیث میں، اگر یہ صرف روح پر ہی ہوتا تو بدن کیلئے اس کی خصوصیت نہ ہوتی)

اور علامہ ابن تیمیہؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ دونوں مذکورہ مذہب جمہور کے خلاف اور غلط ہیں اور احادیث صحیحہ ان کو رد کرتی ہیں: قَالَ شَيْخُ الْاِسْلَامِ اَلْاَحَادِيْثُ

الصَّحِیْحَۃُ الْمُتَوَاتِرَۃُ تَدُلُّ عَلٰی عَوْدِ الرُّوْحِ اِلَی الْبَدَنِ وَقْتَ السُّوَالِ وَ سُوَالِ الْبَدَنِ بِلَا رُوْحٍ قَوْلٌ قَالَہٗ طَائِفَۃٌ مِّنَ النَّاسِ وَاَنْکَرَہُ الْجُمْھُوْرُ وَقَابَلَہٗ اٰخَرُوْنَ فَقَالُوْا اَلسُّوَالُ لِلرُّوْحِ بِلَا بَدَنٍ وَ ھٰذَا قَالَہٗ ابْنُ مَیْسَرَۃَ وَ ابْنُ حَزْمٍ وَکِلَاھُمَا غَلَطٌ وَالْاَحَادِیْثُ الصَّحِیْحَۃُ تَرُدُّہٗ وَلَوْکَانَ ذٰلِکَ عَلَی الرُّوْحِ فَقَطْ لَمْ یَکُنْ لِلْقَبْرِ بِالرُّوْحِ اِخْتِصَاصٌ (کتاب الروح ص ۴۷) (شیخ الاسلام نے کہا ہے کہ صحیح حدیثیں جو متواتر ہیں سوال کے وقت روح کے بدن کی طرف لوٹنے کو بتلاتی ہیں۔ اور سوال صرف بدن سے بغیر روح کے ایک گروہ کا قول ہے، جمہور نے اس کا انکار کیا ہے۔ اور دوسروں نے کہا ہے کہ سوال صرف روح سے ہوگا بغیر بدن کے، یہ ابن میسرہ اور ابن حزم کا قول ہے اور یہ دونوں قول غلط ہیں، صحیح حدیثیں ان کو رد کرتی ہیں۔ اور اگر یہ صرف روح پر ہی ہوتا تو قبر کو روح کے ساتھ خصوصیت نہ ہوتی)

اور ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: (وَاَعِیْدُوْہُ) الْاٰنَ (اِلَی الْاَرْضِ) اَیْ لِیَتَعَلَّقَ بِالْبَدَنِ عَلٰی وَجْہِ الْکَمَالِ وَ یَتَھَیَّأَ لِجَوَابِ السُّوَالِ (مرقاۃ ص ۳۳۹ ج ۲) (اب اس (روح) کو زمین کی طرف واپس کرو، مطلب یہ ہے کہ کامل طریقہ پر بدن کے ساتھ تعلق قائم ہوکر جواب سوال کیلئے تیار ہو جائے) اور فَتُعَادُ رُوْحُہٗ فِیْ جَسَدِہٖ پر علامہ قاریؒ تحریر فرماتے ہیں: ظَاھِرُ الْحَدِیْثِ اَنَّ عَوْدَ الرُّوْحِ اِلٰی جَمِیْعِ اَجْزَاءِ بَدَنِہٖ فَلَا اِلْتِفَاتَ اِلٰی قَوْلِ الْبَعْضِ بِاَنَّ الْعَوْدَ اِنَّمَا یَکُوْنُ اِلَی الْبَعْضِ وَلَا اِلٰی قَوْلِ ابْنِ حَجَرٍ اِلٰی نِصْفِہٖ فَاِنَّہٗ لَایَصِحُّ اَنْ یُّقَالَ مِنْ قِبَلِ الْعَقْلِ بَلْ یُحْتَاجُ اِلٰی صِحَۃِ النَّقْلِ (مرقاۃ) (حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ روح کی واپسی بدن کے تمام اجزاء کی طرف ہوتی ہے پس بالکل توجہ نہ کی جاوے بعض کے اس قول کی طرف کہ عود روح صرف بعض اجزاء کی طرف ہوتا ہے اور نہ ابن حجرؒ کے اس کہنے کی طرف (التفات کیا جاوے) کہ نصف بدن کی طرف عود ہوتا ہے، اس لئے کہ عقل سے کچھ کہنا صحیح نہیں ہے بلکہ (اس میں) صحیح نقل کی ضرورت ہے)

اور حضرت علامہ انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں : ثُمَّ السُّوَالُ عِندِیْ یَکُوْنُ بِالْجَسَدِ مَعَ الرُّوْحِ کَمَا اَشَارَہٗ اِلَیْہِ صَاحِبُ الْھِدَایَۃِ فِی الْاِیْمَانِ (فیض الباری ص ۱۸۵ ج ۱) (میرے نزدیک قبر کا سوال جسد مع روح کے مجموعہ کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ ایمان میں صاحب ہدایہ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے) اور مولانا حسین علی صاحبؒ کی تحریرات حدیث میں بھی نقل کیا گیا ہے: اَلْمُنْکَرُ وَالنَّکِیْرُ یَاْتِیَانِ الْمَیِّتَ فَیُرْسَلُ فِیْ ذٰلِکَ الْمَیِّتِ الرُّوْحُ ثُمَّ یُقْعَدُ فَاِذَا سُئِلَ اُرْسِلَتْ رُوْحُہٗ بِلَا اَلَمٍ وَ نُؤْمِنُ بِاَنَّ الْمَیِّتَ یَعْرِفُ مَنْ یَّزُوْرُہٗ اِذَا اَتَاہُ وَ اٰکَدُہٗ یَوْمَ الْجُمُعَۃِ بَعْدَ طُلُوْعِ الْفَجْرِ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ (تحریرات ص ۲۵۷) (منکر اور نکیر دونوں میت کے پاس آتے ہیں تو میت میں روح کو چھوڑتے ہیں اور بٹھاتے ہیں، جب سوال ہو جاتا ہے تو روح کو کھینچ لیا جاتا ہے بغیر تکلیف کے، اور ہم ایمان لاتے ہیں اس بات پر کہ میت اس شخص کو پہچانتی ہے جو اس کی زیارت کرتا ہے اور زیادہ معرفت جمعہ کے دن طلوع فجر کے بعد اور سورج کے نکلنے سے پہلے ہوتی ہے) فَیَجُوْزُ اَنْ یَّقَعَ الْمَسْئَلَۃُ وَالْعَذَابُ وَالنَّعِیْمُ بِبَعْضِ جَسَدِ الْمُؤْمِنِ وَالْکَافِرِ دُوْنَ بَقِیَّۃِ اَجْزَائِہٖ وَ قِیْلَ اِنَّ اللّٰہَ یَجْمَعُ تِلْکَ الْاَجْزَاءَ الْمُتَفَرِّقَۃَ لِلضَّغْطَۃِ (تحریرات حدیث ص ۲۵۷) (پس جائز ہے کہ سوال اور عذاب و ثواب مومن اور کافر کے بعض جسد سے متعلق ہوں نہ باقی اجزاء سے، اور کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اجزاء متفرقہ کو ضغطہ کیلئے جمع کرتے ہیں)

متکلمین کے مسلک کی توضیح

اور معلوم ہوتا ہے کہ متکلمین کا بھی اصل مسلک وہی ہے جو محدثین کرامؒ کا ہے، مگر معتزلہ چونکہ خبر واحد کی حجیت کے قائل نہیں تھے اور یہ حدیث براءؓ بھی جس سے روح کے اعادہ کا ثبوت ہوتا ہے خبر واحد تھی اگرچہ صحیح ہے، اس لئے متکلمین نے معتزلہ کے مقابلہ میں حیات میت کے اثبات کیلئے دوسرا راستہ اختیار کیا اور عذاب قبر

کی احادیث سے جو کہ معنًی حد تواتر تک پہنچ رہی ہیں استدلال کیا جن کا معتزلہ کے پاس کچھ جواب نہ تھا اور اس حیات کیلئے اعادۂ روح کے لزوم کا انکار کر دیا، اس سے بعض لوگوں کو یہ شبہ ہو گیا کہ متکلمین عدم اعادۂ روح کے قائل ہیں حالانکہ اس سے متکلمین کا مقصد میت کی حیات فی القبر کو ایسے طریق سے ثابت کرنا تھا جس پر معتزلہ اعتراض نہ کر سکیں اور ان کے نزدیک بھی وہ طریق لائق تسلیم ہو۔ بہر حال متکلمین نے عدم اعادۂ روح کو تحقیق واقعی کے طور پر قبول نہیں کیا بلکہ علی سبیل التنزل اور بطور ارخاء عنان کے معتزلہ کے جواب میں تسلیم کیا ہے، یا متکلمین کی مراد اس قسم کے کامل اعادۂ روح کا انکار ہو جس سے بدن میں کامل حیات عود کرتی ہے، ورنہ اگر اس کو تحقیق واقعی کہا جائے گا تو پھر شارح عقائد نسفیؒ کے قول: وَهٰذَا لَا يَسْتَلْزِمُ اِعَادَةَ الرُّوْحِ اِلٰى بَدَنِهٖ الخ (شرح عقائد ص ۷۷) (اور یہ بدن کی طرف روح کے اعادہ کو مستلزم نہیں ہے) پر اس کے شارح صاحب نبراس کا یہ اعتراض وارد ہو گا: وَعِنْدِیْ فِیْ هٰذَا الْجَوَابِ بَحْثٌ وَهُوَ اَنَّ الْاَحَادِيْثَ الصَّحِيْحَةَ نَاطِقَةٌ بِاَنَّ الرُّوْحَ تُعَادُ فِی الْجَسَدِ عِنْدَ السُّوَالِ فَالْجَوَابُ بِاِنْكَارِ الْاِعَادَةِ غَيْرُ مُوَجَّهٍ (نبراس ص ۳۲۲) (میرے نزدیک یہ جواب محل نظر ہے اس لئے کہ احادیث صحیحہ کہہ رہی ہیں کہ سوال کے وقت روح جسم میں لوٹائی جاتی ہے پس اعادۂ روح کا انکار کر کے (معتزلہ کو) جواب دینا ٹھیک نہیں ہے) اس جگہ سے شرح عقائد کے جواب پر نبراس میں جو مذکورہ اعتراض کیا گیا ہے وہ بھی اس طرح اٹھ جاتا ہے کہ شارح عقائدؒ کا یہ جواب معتزلہ کے مقابلہ میں علی سبیل التنزل ہے یا اعادۂ کامل کا انکار ہے اور صاحب نبراسؒ کا اس جواب پر اعتراض اس وقت وارد ہو سکتا ہے جبکہ اس کو تحقیقی جواب تسلیم کیا جاتا ہو۔

جب حسب تصریحات سابقہ جملہ اموات کیلئے بعد از وفات بوقت سوال اعادۂ روح احادیث صحیحہ سے ثابت ہے تو پھر انبیاء علیہم السلام کے اجساد مبارکہ میں

اعادۂ ارواح کا عام قاعدہ کے برخلاف کس دلیل سے انکار کیا جاتا ہے؟ اور ان کو اس کلیہ سے مستثنیٰ کرنے کی کیا وجہ ہے؟ اور چونکہ یہ اعادۂ روح ورود موت کے بعد کی حالت ہے اس لئے ان احادیث کے معارض نہیں ہے جن سے ورود موت کے وقت اخراج روح کا ثبوت ہوتا ہے، اس لئے اعادۂ ارواح کی احادیث کا ان احادیث کے ہم پلہ ہونا بھی ضروری نہیں جو بوقت موت بدن سے روح کے منقطع ہونے پر دلالت کرتی ہیں، بلکہ ورود موت کے بعد اعادۂ ارواح کے ثبوت کیلئے حدیث صحیح ہی کافی ہے خواہ وہ خبر واحد ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ موت کے وقت میں انقطاع روح عن الجسد سے عدم اعادۂ روح پر اس طرح استدلال کرنا کہ بوقت موت چونکہ روح کا جسد سے انقطاع ہو چکا ہے اس لئے قبر میں بھی وہی انقطاع باقی ہے استصحاب حال سے دلیل قائم کرنا ہے اور اس کے مقابلہ میں حدیث ضعیف بھی حجت ہے۔ اب حضرت براءؓ کی حدیث مذکور کی سند میں بعض متکلم فیہ راویوں کے آ جانے کی وجہ سے اس کی تضعیف کے درپے ہونا سعی لا حاصل اور بے نتیجہ محنت ہے بالخصوص جبکہ اس حدیث کی تصحیح بھی بعض اکابر نے کر دی ہے جیسا کہ تنقیح الرواۃ وغیرہ سے گذر چکا ہے۔

سند حدیث کے متعلق بعض شبہات کا ازالہ

اور اب مزید اطمینان کیلئے اس حدیث کی سند کے متعلق بعض شبہات کا ازالہ کیا جاتا ہے اس پر غور فرمایا جائے۔

اس حدیث میں ایک راوی منہال بن عمرو ہے، ابن حزمؒ نے اگرچہ اس کے متعلق لَيْسَ بِالْقَوِیِّ کہا ہے مگر امام یحیٰ بن معین اور امام عجلی اس کو ثقہ فرماتے ہیں، ان دونوں اماموں کی توثیق کے بعد ابن حزمؒ کی جرح قابل اعتبار نہیں رہتی: وَفِی اِسْنَادِ الْحَدِيْثِ مِنْهَالُ بْنُ عَمْرٍو وَثَّقَهُ ابْنُ مَعِيْنٍ وَّالْعَجَلِیُّ وَقَدْ تَكَلَّمَ ابْنُ حَزْمٍ فِی الْمِنْهَالِ وَلَا يُلْتَفَتُ لِكَلَامِ ابْنِ حَزْمٍ بَعْدَ احْتِجَاجِ الشَّيْخَيْنِ بِهٖ ...... وَطَعْنُهٗ مَرْدُوْدٌ (تنقیح الرواۃ ص ۳۱۴)

(حدیث کی سند میں منہال بن عمرو ہے، ابن معینؒ اور عجلیؒ نے اس کی توثیق کی ہے، ابن حزمؒ نے اس پر کلام کیا ہے لیکن ابن حزمؒ کے کلام کی پرواہ نہ کی جائے گی دو اماموں (ابن معینؒ اور عجلیؒ) کے حجت ماننے کے بعد (ابن حزم کا) اس پر طعن مردود ہے)

اور حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں: فَالْمِنْهَالُ اَحَدُ الثِّقَاتِ الْعَدُوْلِ قَالَ ابْنُ مَعِيْنٍ اَلْمِنْهَالُ ثِقَةٌ وَقَالَ الْعَجَلِيُّ كُوْفِيٌّ ثِقَةٌ (کتاب الروح ص ۱۷) (منہال عادل اور ثقہ لوگوں میں سے ہیں، ابن معینؒ اور عجلیؒ انہیں ثقہ کہتے ہیں) اور ابن حزمؒ نے تُعَادُ رُوْحُهٗ فِيْ جَسَدِهٖ کی روایت میں منہال کو متفرد کہا ہے یہ بھی صحیح نہیں ہے، حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں: وَقَدْ بَيَّنَّا اَنَّهٗ لَمْ يَتَفَرَّدْ بِهَا بَلْ رَوَاهُ غَيْرُهٗ قَدْ رَوٰى مَا هُوَ اَبْلَغُ مِنْهَا اَوْنَظِيْرُهَا كَقَوْلِهٖ فَتُرَدُّ اِلَيْهِ رُوْحُهٗ (کتاب الروح ص ۱۷) (اور ہم بیان کر آئے ہیں کہ وہ متفرد نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ اوروں نے بھی اس کو روایت کیا ہے)

اسی طرح اس حدیث کے راوی ذاذان کے تفرد کے متعلق بھی ابن قیمؒ فرماتے ہیں: وَقَدْ رَوَاهُ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ جَمَاعَةٌ غَيْرُ ذَاذَانَ مِنْهُمْ عَدِيُّ بْنُ ثَابِتٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ عُقْبَةَ وَمُجَاهِدٌ (کتاب الروح ص ۶۷) (حضرت براءؓ سے اسے ذاذان کے علاوہ اور لوگوں نے بھی روایت کیا ہے انہیں میں عدی بن ثابت، محمد بن عقبہ اور مجاہد بھی ہیں) اور امام یحیی بن معینؒ، امام عجلیؒ اور خطیبؒ نیز ابن عدیؒ اور حاکم نے ذاذان کی توثیق کی ہے، ابن سعد ان کو ثقہ اور کثیر الحدیث کہتے ہیں (تہذیب ص ۳۰۲ ج ۳) حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں: وَذَاذَانُ مِنَ الثِّقَاتِ رَوٰى عَنْ اَكَابِرِ الصَّحَابَةِ كَعُمَرَؓ وَغَيْرِهٖ وَرَوٰى لَهٗ مُسْلِمٌ فِيْ صَحِيْحِهٖ (کتاب الروح ص ۷۰) (ذاذان ثقہ راویوں میں سے ہے اس نے حضرت عمرؓ جیسے اکابر صحابہؓ سے روایت لی ہے امام مسلم نے اپنی صحیح میں اس کی روایت لی ہے)

اور یہ جو اعتراض کیا جاتا ہے کہ ذاذان کا سماع حضرت براءؓ سے ثابت نہیں ہے یہ اعتراض بھی صحیح نہیں کیونکہ ان کا سماع ثابت ہے، ابن قیمؒ نے اس اعتراض کا

جواب اس طرح دیا ہے: هٰذِهِ الْعِلَّةُ بَاطِلَةٌ فَاِنَّ اَبَا عَوَانَةَ الْاَسْفَرَائِنِیَّ رَوَاهُ فِیْ صَحِیْحِهٖ بِاِسْنَادِهٖ قَالَ عَنْ اَبِیْ عُمَرَ وَ ذَاذَانَ الْكِنْدِیِّ قَالَ سَمِعْتُ الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ (ص ۱۷) (یہ علت باطل ہے اس لئے کہ ابو عوانہ اسفرائنی نے اسے اپنی صحیح میں اپنی سند سے روایت کیا ہے اور اس میں سماع کی تصریح ہے) اور ابوداؤد شریف میں بھی ذاذان کے سماع عن البراء کی تصریح موجود ہے: حَدَّثَنَا هَنَّادُ بْنُ السَّرِیِّ نَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ نُمَیْرٍ نَا الْاَعْمَشُ نَا الْمِنْهَالُ عَنْ اَبِیْ عِمْرَانَ ثَنَا ذَاذَانُ قَالَ سَمِعْتُ الْبَرَاءَ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ (ص ۲۷۴ ج ۴) بہر حال یہ حدیث قابل احتجاج ہے اور اس سے ہر میت کیلئے قبر میں اعادہ روح کا ثبوت ہوتا ہے۔

قبر میں اعادۂ روح کی تفصیل

البتہ فرق یہ ہے کہ عام اموات میں یہ اعادۂ روح ایک وقتی اور عارضی طور پر سوال ملکین کیلئے ہوتا ہے اور اس کے بعد پھر ان پر موت طاری کر دی جاتی ہے، مگر انبیاء علیہم السلام میں یہ اعادۂ روح مستقل اور دائمی ہوتا ہے اس اعادہ کے بعد پھر ان کی ارواح مبارکہ کو ان کے اجسام مبارکہ سے کبھی منقطع نہیں کیا جاتا اس واسطے کہ انبیاء علیہم السلام کی یہ حیات فی القبر مستمراً ہوتی ہے اس کے بعد ان پر عام اموات کی طرح قبر میں موت طاری نہیں کی جاتی جیسا کہ علامہ عینیؒ نے حضرت ابوبکرؓ کے ارشاد لَا یُذِیْقُکَ اللّٰهُ الْمَوْتَتَیْنِ پر فرمایا ہے: اَرَادَ بِالْمَوْتَتَیْنِ الْمَوْتَ فِی الدُّنْیَا وَالْمَوْتَ فِی الْقَبْرِ وَ هُمَا الْمَوْتَتَانِ الْمَعْرُوْفَتَانِ الْمَشْهُوْرَتَانِ فَلِذٰلِكَ ذَكَرَ هُمَا بِالتَّعْرِیْفِ وَ هُمَا الْمَوْتَتَانِ الْوَاقِعَتَانِ لِكُلِّ اَحَدٍ غَیْرِ الْاَنْبِیَاءِ عَلَیْهِمُ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ فَاِنَّهُمْ لَا یَمُوْتُوْنَ فِیْ قُبُوْرِهِمْ بَلْ هُمْ اَحْیَاءٌ وَ اَمَّا سَائِرُ الْخَلْقِ فَاِنَّهُمْ یَمُوْتُوْنَ فِیْ قُبُوْرِهِمْ ثُمَّ یُحْیَوْنَ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ وَمَذْهَبُ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ اَنَّ فِی الْقَبْرِ حَیٰوةً وَّ مَوْتًا فَلَا بُدَّ مِنْ ذَوْقِ الْمَوْتَتَیْنِ لِكُلِّ اَحَدٍ غَیْرِ الْاَنْبِیَاءِ (عینی شرح بخاری ص ۱۸۵ ج ۱۶)

(دو موتوں سے مراد ایک اس دنیا کی موت دوسری قبر کی موت ہے اور یہ دونوں موتیں تعلیمات اسلام میں معروف ومشہور ہیں اسی لئے انہیں معرفہ ذکر کیا گیا ہے، اور یہ دونوں موتیں انبیاء علیہم السلام کے علاوہ باقی ہر ایک انسان کو پیش آتی ہیں، انبیاء کو اپنی قبور میں پھر دوسری موت نہیں آتی بلکہ وہ زندہ رہتے ہیں، ان کے علاوہ باقی عام لوگوں پر (سوال وجواب کے بعد) پھر قبر میں ورود موت ہوتا ہے قیامت کے دن پھر ان کو زندہ کیا جاتا ہے، اہل سنت والجماعت کا مذہب یہی ہے کہ سب کیلئے قبر میں موت وحیات دونوں ہیں، پس ماسوائی انبیاءؑ کے ہر کسی نے دونوں کا ذائقہ چکھنا ہے)

اور علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اِنَّ حَیٰوتَهٗ فِی الْقَبْرِ لَا یَعْقُبُهَا مَوْتٌ بَلْ یَسْتَمِرُّ حَیًّا (فتح الباری ص ۲۱ ج ۷) (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی قبر شریف میں ایسی حیات حاصل ہے کہ اس کے بعد موت کا ورود نہ ہوگا بلکہ ہمیشہ زندہ رہیں گے)

علامہ نور الحق محدث دہلویؒ فرماتے ہیں: لَایُذِیْقُکَ اللّٰهُ الْمَوْتَتَیْنِ اَبَدًا یعنی بعد از موت بحیات ابدی زندہ خواہی بود از اں کہ وے رضی اللہ عنہ دانستہ بود کہ انبیاء (علیہم السلام) در عالم برزخ زندہ اند بخلاف سائر مسلماناں کہ در وقت سوال منکر ونکیر زندہ می کنند آنہارا بازمی میرانند چنانچہ در تفسیر اَحْیَیْتَنَا اثْنَتَیْنِ وَاَمَتَّنَا اثْنَتَیْنِ گفتہ اند (تیسیر القاری شرح بخاری ص ۴۲۵ ج ۳) (اللہ تعالیٰ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دو موتوں کا ذائقہ کبھی نہ چکھائے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ وفات شریفہ کے وارد ہونے کے بعد پھر آپ ہمیشہ کی زندگی پائیں گے، حضرت ابو بکرؓ کا عقیدہ تھا کہ انبیاء علیہم السلام عالم برزخ میں زندہ ہوتے ہیں بخلاف دوسرے مسلمانوں کے کہ منکر ونکیر کے سوال کے وقت زندہ کئے جاتے ہیں پھر ان پر قبر میں دوبارہ موت وارد کر دی جاتی ہے جیسا کہ اَحْیَیْتَنَا اثْنَتَیْنِ وَاَمَتَّنَا اثْنَتَیْنِ کی تفسیر میں کہا گیا ہے)

ایک شبہ کا جواب

اس جگہ یہ گذارش کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح عام طور پر

اموات میں سوال ملکین کے جواب کیلئے اعادۂ روح کو تسلیم کیا گیا ہے اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اقدس میں روح مبارک کا اعادہ صلوٰۃ وسلام کے جواب کیلئے کیا گیا ہے جیسا کہ رَدَّ اللہُ عَلَیَّ رُوْحِیْ کی دلالت اس مدعا پر تقریر سابق سے واضح ہو چکی ہے جبکہ رَدَّ اللہُ عَلَیَّ رُوْحِیْ میں رد روح سے مراد متوجہ کرنا نہ لیا جاوے بلکہ اس کے معنی اعادہ کے لئے جاویں، تو اب یہ حدیث براء رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حدیث رَدَّ اللہُ عَلَیَّ رُوْحِیْ اور حدیث اِنَّ اللہَ حَرَّمَ عَلَی الْاَرْضِ اَجْسَادَ الْاَنْبِیَاءِ سب ہم مضمون اور ایک دوسرے کی مؤید ہو جاتی ہیں اور یہ شبہ بھی رفع ہو جاتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو جب قبور میں نکیرین کے سوال اور اس کے جواب سے سابقہ نہیں پڑتا تو پھر ان کے اجساد مبارکہ میں ارواح مبارکہ کے اعادہ کی کیا ضرورت ہے؟ کیونکہ انبیاء علیہم السلام کے ابدان مبارکہ میں ارواح مبارکہ کا اعادہ صلوٰۃ وسلام کے جواب کیلئے ہوتا ہے جیسا کہ رَدَّ اللہُ عَلَیَّ رُوْحِیْ کے بعد حَتّٰی اَرُدَّ عَلَیْہِ السَّلَامَ کے ذکر کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔ پھر چونکہ عام اموات میں تو قبر میں اعادۂ روح سوال وجواب کیلئے ہوتا ہے اس لئے سوال وجواب کی ضرورت پوری ہو جانے کے بعد ان پر تو قبر میں دوبارہ موت طاری کر دی جاتی ہے جیسا کہ علامہ عینیؒ کی تصریح سے معلوم ہو چکا ہے کہ مذہب اہل سنت کے موافق انبیاء علیہم السلام کے علاوہ ہر شخص کو قبر میں موت وحیات سے واسطہ پڑتا ہے۔

ابدان سے ارواح کا تعلق

مگر یہ یاد رہے کہ قبر میں عود روح فی الجسد کے بعد پھر روح کا جسد سے بالکلیہ انقطاع کسی نص صریح سے ثابت نہیں ہوتا، البتہ جس حدیث میں یہ مذکور ہے کہ روح سے سب ارواح ملتی ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال نکیرین کے بعد پھر ارواح مؤمنین کا عروج الی السماء ہو جاتا ہے کیونکہ ان ارواح سے بھی یقیناً کبھی سوال ہوا تھا

اور اس وقت ان کا عود الی الجسد ہوا تھا مگر اس سے بھی کلی مفارقت ثابت نہیں ہوتی جیسا کہ ابھی آتا ہے، اس لئے قبر کی یہ موت جو غیر انبیاء علیہم السلام پر وارد کی جاتی ہے موت کامل اور حقیقی موت نہیں ہوتی جیسا کہ وہاں کی حیات بھی غیر انبیاء علیہم السلام کیلئے کامل اور حقیقی نہیں ہے اس لئے اس موت کے بعد بھی میت میں ایک قسم کا شعور وادراک باقی رہتا ہے اور روح کا میت کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کا تعلق باقی رہتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ مثاب اور معذب ہوتی ہے، یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ قبر کی اس موت کو حدیث نَمْ کَنَوْمَةِ الْعَرُوْسِ رَوَاهُ التِّرْمَذِیُ وَحَسَّنَهٗ (ص ۱۲۷ ج ۲) (سو جا مانند دولہا کے سونے کے) میں نوم سے تعبیر کیا گیا ہے، تو نوم میں جس طرح روح کا تعلق نائم سے بالکلیہ منقطع نہیں ہوتا بلکہ ایک گونہ تعلق باقی رہتا ہے اور اس وجہ سے اس میں حیات بھی باقی رہتی ہے اسی طرح قبر کی اس موت میں بھی روح کا میت کے ساتھ ایک گونہ تعلق اور اس کی وجہ سے ایک قسم کی حیات کا ثبوت اس حدیث سے ہوتا ہے، اور یہ حدیث بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ سوال نکیرین کے بعد بھی ارواح کا ایک گونہ تعلق ان کے ابدان سے رہتا ہے اس طرح تعلق ارواح با ابدان کی ایک دلیل یہ حدیث بھی ہے، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اقدس میں چونکہ روح مبارک کا اعادہ نکیرین کے سوال و جواب کیلئے کیا ہی نہیں گیا جو اس ضرورت کے پورے ہو جانے کے بعد قبر میں ان پر موت وارد کر دی جاتی بلکہ صلوٰۃ وسلام کے جواب کی ضرورت کیلئے یہ اعادہ کیا گیا ہے اور یہ ضرورت ہمیشہ باقی رہے گی اس لئے کہ صلوٰۃ وسلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کہیں نہ کہیں ہمیشہ اور ہر وقت عرض کیا جاتا رہتا ہے اور اسی طرح قیامت تک عرض کیا جاتا رہے گا جیسا کہ حدیث کے الفاظ فَاِنَّ صَلٰوتَکُمْ مَعْرُوْضَةٌ عَلَیَّ کا جملہ اسمیہ ہونا استمرار پر دلالت کرتا ہے، اس لئے اوّل مرتبہ عرض سلام سے بھی قبل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد مبارک میں روح مبارک کے اعادہ کے بعد

پھر اس کو جسد مبارک سے منقطع نہیں کیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قبر مبارک میں اعادۂ حیات کے بعد عام اموات کی طرح دوبارہ موت وارد نہیں کی گئی کَمَا مَرَّ عَنِ الْحَافِظِ رَحِمَهُ اللهُ: اَنَّ حَيٰوتَهُ فِي الْقَبْرِ لَا يَعْقُبُهَا مَوْتٌ بَلْ يَسْتَمِرُّ حَيًّا (جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی قبر میں ایسی حیات حاصل ہے کہ اس کے بعد موت کا ورود نہ ہوگا بلکہ ہمیشہ زندہ رہیں گے)

اعادۂ روح اور حیات جسمانی کا دوام واستمرار

اس گذارش کے پیش نظر ان احادیث سے قدر مشترک کے طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے روضۂ اطہر میں دائمی طور پر اعادۂ روح اور جسمانی حیات کے دوام واستمرار کا ثبوت ہو جاتا ہے۔

اس مطلب کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام بیہقیؒ نے اپنے رسالہ حیاۃ الانبیاء میں مذکورہ روایت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اِلَّا وَقَدْ رَدَّ اللهُ عَلَيَّ رُوْحِيْ کے الفاظ سے روایت کیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اِلَّا رَدَّ اللهُ عَلَيَّ رُوْحِيْ، مَا مِنْ اَحَدٍ يُسَلِّمُ عَلَيَّ سے جو جملہ حالیہ ہے وہ حال یا استقبال کے معنی میں نہیں ہے بلکہ یہ جملہ حالیہ ماضیہ ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے فرمایا ہے: اَلْجُمْلَةُ مَاضِيَةٌ سَابِقَةٌ عَلَى السَّلَامِ الْوَاقِعِ مِنْ كُلِّ اَحَدٍ اور پھر اس کی تقدیر اس طرح نکالی ہے: فَصَارَ تَقْدِيْرُ الْحَدِيْثِ مَا مِنْ اَحَدٍ يُسَلِّمُ عَلَيَّ اِلَّا وَقَدْ رَدَّ اللهُ عَلَيَّ رُوْحِيْ قَبْلَ ذٰلِكَ وَاَرُدُّ عَلَيْهِ (انتباہ الاذکیاء ص ۸) (پس معنی حدیث کے یہ ہوئے کہ جو بھی مجھ پر سلام بھیجتا ہے تو چونکہ اس سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ مجھ پر میری روح کو واپس کر چکا ہے اس لئے میں سلام کا جواب دیتا ہوں) تو اب حدیث کے معنی بر بناء تقدیر مذکور یہ ہیں کہ: جو بھی مجھ پر سلام بھیجے گا تو چونکہ اس سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ میری روح مجھ پر واپس فرما چکا ہوگا اس لئے میں سلام کا جواب دوں گا۔

اس سے ثابت ہوا کہ ہر ہر شخص کے سلام عرض کرتے وقت روح مبارک کو بار بار واپس نہیں فرمایا جاتا (جس سے یہ شبہ ہو کہ عادۃً یہ بات ناممکن ہے کہ شب و روز میں کوئی ایسی ساعت ہو جس میں کسی نہ کسی مقام سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ وسلام عرض نہ کیا جاتا ہو، تو بار بار روح مبارک کے لوٹائے جانے کی کیا صورت ہوگی؟ کیونکہ ہر وقت صلوٰۃ وسلام عرض کئے جانے کا مقتضی تو یہ ہے کہ روح مبارک جسد اطہر میں ہر وقت ہی موجود رہتی ہو اور کسی وقت بھی جسد اطہر سے اس کا انقطاع اور انفکاک نہ ہوتا ہو) بلکہ سلام اوّل کے وقت سے بھی پہلے ہی روح مبارک کو واپس فرمادیا گیا ہے اور اسی اوّل مرتبہ کے رد روح سے ہر سلام کرنے والے کے سلام کا جواب عطا ہوتا ہے۔

اس تحقیق سے حدیث مَا مِنْ اَحَدٍ یُسَلِّمُ عَلَیَّ اِلَّا رَدَّ اللّٰہُ عَلَیَّ رُوْحِیْ کا منشأ بہت ہی صاف اور واضح ہو جاتا ہے کہ اس میں اس بات کی خبر دی گئی ہے کہ موت کے طاری ہونے کے بعد اللہ تعالیٰ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک ہمیشہ کیلئے واپس فرمادے گا، اس لئے جو بھی سلام کرے گا زندگی اور حیات کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے سلام کا جواب مرحمت فرمائیں گے، علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں: وَمُرَادُ الْحَدِیْثِ عَلَیْہِ الْاِخْبَارُ بِاَنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی یَرُدُّ رُوْحَہٗ بَعْدَ الْمَوْتِ عَلَی الدَّوَامِ فَیَصِیْرُ حَیًّا عَلَی الدَّوَامِ حَتّٰی لَوْ سَلَّمَ عَلَیْہِ اَحَدٌ رَدَّ عَلَیْہِ السَّلَامَ لِوُجُوْدِ الْحَیَاۃِ فِیْہِ (انتباہ ص ۱۶) (مراد حدیث اس بات کی خبر دینا ہے کہ اللہ تعالیٰ میری روح کو وفات کے بعد دائمی طور پر واپس فرمادے گا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم زندہ ہو جائیں گے دائمی طور پر اس لئے اگر کوئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام بھیجے گا تو زندگی کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سلام کا جواب دیں گے) اس حدیث کا یہ منشأ نہیں ہے جیسا کہ بادی النظر میں شبہ ہوتا ہے کہ حضرتؐ کے جسم اطہر سے بار بار روح مبارک جدا کی جاتی ہے اور پھر واپس کی جاتی ہے اور رد وانتزاع کی کیفیت کا ورود ہر وقت ہوتا رہتا ہے، بلکہ اس کا منشأ وہی ہے

جواوپر گذرا کہ جواب سلام کیلئے اوّل مرتبہ روح مبارک کا رد ہو کر پھر ہمیشہ کیلئے روح مبارک جسد اطہر ہی میں موجود ہے، کسی وقت بھی اس سے جدا نہیں ہوتی اس لئے کہ سلام کے جواب کی ضرورت ہر وقت باقی ہے۔

وفاء الوفاء میں ہے: فَكَأَنَّهُ قَالَ اَنَا اُجِيْبُ ذٰلِكَ تَمَامَ الْاِجَابَةِ وَاَسْمَعُهُ تَمَامَ السِّمَاعِ مَعَ دَلَالَتِهٖ عَلٰى رَدِّ الرُّوْحِ عِنْدَ سَلَامِ اَوَّلِ مُسْلِمٍ وَ قَبْضُهَا بَعْدُ لَمْ يُرْوَ وَلَا قَائِلَ بِتَكَرُّرِ ذٰلِكَ اِذْ يَقْتَضِيْ اِلٰى تَوَالِيْ مَوْتَاتٍ لَا يُحْصَرُ (ص ۱۳۵۵) (گویا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ میں پورا جواب دوں گا اور پوری طرح سنوں گا، ساتھ ہی دلالت کرنے کے روح کے واپس ہونے پر پہلے سلام کرنے والے کے سلام کے وقت اور اس کے بعد روح کو قبض کرنا ثابت نہیں ہوا اور اس کے تکرار کا کوئی قائل بھی نہیں ہے، کیونکہ یہ تقاضا کرتا ہے پے در پے بے شمار موتوں کے وارد ہونے کا)

حافظ سخاویؒ فرماتے ہیں: يُؤْخَذُ مِنْ هٰذِهِ الْاَحَادِيْثِ اَنَّهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيٌّ عَلَى الدَّوَامِ وَ ذٰلِكَ اَنَّهُ مُحَالٌ عَادَةً اَنْ يَّخْلُوَ الْوُجُوْدُ كُلُّهَا مِنْ وَاحِدٍ يُسَلِّمُ عَلَيْهِ فِيْ لَيْلٍ وَّ نَهَارٍ (القول البدیع ص ۱۲۵) (ان احادیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دائمی طور پر زندہ ہیں اور یہ اس طرح کہ یہ بات عادۃً محال ہے کہ شب و روز میں کسی نہ کسی سلام کرنے والے سے کوئی وقت خالی ہو)

نیز فرماتے ہیں: رَدَّ اللّٰهُ عَلَيْهِ رُوْحَهٗ لِاَجْلِ سَلَامِ مَنْ يُّسَلِّمُ عَلَيْهِ وَاسْتَمَرَّتْ فِيْ جَسَدِهٖ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا اَنَّهَا تُعَادُ ثُمَّ تُنْزَعُ ثُمَّ تُعَادُ (ص ۱۲۷) (اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک کو سلام کے جواب کیلئے واپس فرما دیا اور وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد مبارک میں ہی ہمیشہ کیلئے ہے، یہ بات نہیں ہے کہ وہ لوٹائی جاتی ہو اور پھر کھینچ لی جاتی ہو پھر لوٹائی جاتی ہو)

علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: اِنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِهٖ رَدَّ اللّٰهُ عَلَيَّ رُوْحِيْ اَنْ رَدَّ رُوْحِهٖ

كَانَتْ سَابِقَةً عَقْبَ دَفْنِهٖ لَا اَنَّهَا تُعَادُ ثُمَّ تُنْزَعُ ثُمَّ تُعَادُ (فتح الملہم ص ۳۳۰ ج ۱)
(حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد رَدَّ اللّٰہُ عَلَیَّ رُوْحِیْ کی مراد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک کی واپسی (ہر ایک کی طرف سے واقع ہونے والے سلام پر) سابق اور مقدم ہے، یہ بات نہیں ہے کہ اعادہ اور انتزاع کی کیفیت کا ورود ہوتا رہتا ہے)

اس تقریر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر عام اموات کی طرح قبر مبارک میں دوبارہ موت کے طاری نہ کئے جانے کی حکمت کی طرف بھی اشارہ ہو جاتا ہے۔
نیز تقریر بالا سے جس طرح یہ ثابت ہوا کہ حدیث براء بن عازبؓ کے اندر اپنے عموم کے اعتبار سے انبیاء علیہم السلام کے اجساد طیبہ میں بھی اعادۂ روح پر دلالت موجود ہے اور انبیاء علیہم السلام کے اجساد طیبہ عام اجسام کی طرح موت کے بعد اعادۂ روح کے اس قاعدہ کلیہ سے ہرگز مستثنیٰ نہیں ہیں، اسی طرح یہ بھی ثابت ہو گیا کہ حدیث رَدَّ اللّٰہُ عَلَیَّ رُوْحِیْ (جبکہ رد کے معنی واپس کرنے کے کئے جائیں) اور حدیث حفظ اجساد انبیاء علیہم السلام بھی قبر مبارک میں روح مبارک کے اعادہ پر دلالت کرتی ہیں، تو اب کم از کم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم مبارک میں اعادۂ روح کے بارہ میں تو اس کہنے کی قطعاً گنجائش باقی نہیں رہتی کہ ''چونکہ اعادۂ روح کا ثبوت خبر واحد سے ہوتا ہے اس لئے یہ قابل تسلیم نہیں ہے''۔

اعادۂ روح کی مزید توضیح

سطور بالا سے واضح ہے کہ انبیاء علیہم السلام اور غیر انبیاء سب کیلئے بعد از وفات اعادۂ ارواح الی الابدان احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، فرق یہ ہے کہ عام اموات میں تو سوال نکیرین کے بعد موت کا ورود ہو جاتا ہے مگر اس موت کے بعد بھی روح و بدن میں ایک گونہ تعلق قائم رہتا ہے جس کو نوم سے مشابہ کہا جا سکتا ہے، لیکن آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر میں اعادۂ روح مبارک کے بعد پھر اس کو جسد سے جدا اور منقطع نہیں کیا گیا کیونکہ انبیاء علیہم السلام پر قبر کی اس موت کا ورود نہیں ہوتا، اس ثبوت کے باوجود مؤلف تعلق ارواح بالابدان کے ثبوت ملنے کا انکار کس بناء پر کر رہے ہیں؟ اس کیلئے ان کو کس قسم کا ثبوت درکار ہے؟ اگر لفظ تعلق کے سنت صحیحہ سے ثبوت نہ ملنے کی وجہ سے تعلق ارواح بالابدان سے سکوت کو مؤلف احوط سمجھتے ہیں تو پھر وہ اعادۂ روح الی الابدان کے کیوں قائل نہیں ہوئے؟ اس کا ثبوت تو سنت صحیحہ سے ملتا ہے جیسا کہ اوپر مفصل گذرا ہے۔ اب دریافت طلب امر یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر میں بعد از وفات اعادہ اور رد روح کا ثبوت تو سنت صحیحہ سے پیش ہے مگر اس اعادہ اور رد کے بعد پھر اخراج روح از بدن اور روح کے کلیۃً انقطاع عن الجسد کا کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے کیا ثبوت ہے؟ سنت صحیحہ میں ابدان اور ارواح کے درمیان تعلق کے لفظ نہ ملنے سے مؤلف صاحب اس کے بھی منکر ہیں اور اس انکار کو سکوت کے پردہ میں چھپانا چاہتے ہیں اور ارواح کے اعادہ کا بھی وہ انکار کرتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں کہ ''انبیاء علیہم السلام کے ارواح کا مستقر اعلیٰ علیین ہے نہ کہ ان کے ابدان'' (جواہر ص ۱۹۳)

اسی طرح حضرت عزیر علیہ السلام کے واقعہ میں مؤلف نے لکھا ہے کہ ''وفات کے بعد انبیاء علیہم السلام کی ارواح طیبہ ان کے ابدان مبارکہ میں موجود نہیں رہتیں'' (جواہر القرآن) حالانکہ تعلق ارواح باابدان اور اعادۂ ارواح الی الابدان دونوں کا انکار کرنا سنت صحیحہ کے خلاف ہے جمہور اہل سنت والجماعت نے انہی دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کو حیات فی القبر کے اثبات کیلئے اختیار کیا ہے، کیونکہ فَتُعَادُ رُوْحُهُ فِیْ جَسَدِهٖ وغیرہ الفاظ سے (جن کا ثبوت احادیث صحیحہ سے اوپر گذر چکا ہے) اگر ان کے حقیقی معنی (لوٹایا جانا وغیرہ) مراد لئے جائیں تو پھر ان کا مفاد صراحۃً اعادۂ

ارواح فی الابدان ہے۔ اور جن احادیث میں رفیق اعلیٰ یا اعلی علیین میں ارواح کے ہونے کی خبر دی گئی ہے اس صورت میں اس کا مطلب یا تو یہ ہوگا کہ ارواح ابدان میں ہونے کے باوجود ان کا ایک قوی تعلق رفیق اعلی یا اعلی علیین سے بھی قائم ہے، یا اوّل یہ اعادہ ہوتا ہو پھر سوال نکیرین کے بعد بدن یا اجزاء بدن سے ان کا تعلق قائم کر کے پھر اپنے مستقر میں لوٹا دی جاتی ہوں۔ اور اگر ان الفاظ کے حقیقی معنی مراد نہ لئے جاویں بلکہ اعادہ کے مجازی معنی تعلق وعلاقہ وغیرہ لئے جاویں تو یہ مطلب ہوگا کہ رفیق اعلیٰ یا اعلی علیین میں استقرار ارواح کے باوجود ان کا تعلق اور علاقہ مدفون فی القبور ابدان سے قائم کر دیا گیا ہے اور روح وبدن کے اس علاقہ کو ہی تُعَادُ رُوْحُهٗ فِیْ جَسَدِهٖ وغیرہ الفاظ سے تعبیر کر دیا گیا ہے، گو اس صورت میں اعادہ وغیرہ کے معنی کے اندر مجاز اختیار کرنا پڑتا ہے مگر تطبیق بین الروایات کے سلسلہ میں یہ بھی ایک مسلک اہل حق کا ہی ہے، لیکن جو نظریہ مؤلف صاحب نے اختیار کیا ہے جمہور اہل سنت کے خلاف ہے، مؤلف کے نظریہ کی بناء پر تو ان احادیث تُعَادُ رُوْحُهٗ فِیْ جَسَدِهٖ وغیرہ کا بالکلیہ ترک لازم آتا ہے اور اس طرح تو نہ اس کے حقیقی معنی اعادۂ روح فی البدن پر عمل ہوتا ہے نہ مجازی معنی علاقہ بین الروح والبدن پر۔

جب اس دوسرے مسلک کے اعتبار سے اعادۂ روح (جس کا ثبوت فَتُعَادُ رُوْحُهٗ اور رَدَّ اللّٰهُ عَلَیَّ رُوْحِیْ وغیرہ احادیث سے ہوتا ہے) سے مراد تعلق ارواح باابدان ہوا تو اس طرح اس تعلق کا ثبوت سنت صحیحہ سے ہو گیا پھر اس کے متعلق مؤلف صاحب کے اس کہنے کے کیا معنی ہیں کہ ''اس کا ثبوت سنت صحیحہ سے نہیں ملتا'' اس جگہ سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ تعلق ارواح باابدان کے مسئلہ کو تسلیم کرنے کی بناء پر اکابرؒ سے محض حسن ظن اور صرف ان کی تقلید ہی نہیں ہے بلکہ اس کی بنیاد ان احادیث صحیحہ پر ہے جن میں روح کے بدن کی طرف اعادہ اور ردو غیرہ کے الفاظ آئے ہیں۔ اب جمہور اہل سنت نے تو

ان احادیث کا مطلب ایسے طریقہ سے بیان کیا ہے کہ جس سے رفیق اعلیٰ یا اعلی علیین کے مستقر ارواح ہونے کی احادیث سے بھی تطبیق ہو جاتی ہے اور ان میں مخالفت باقی نہیں رہتی، مگر مؤلف صاحب نے جمہور کے خلاف نیا طریقہ اختیار کیا ہے کہ ان احادیث کو جن سے اعادہ وغیرہ کا ثبوت ہوتا ہے بالکل نظر انداز کر دیا، ان احادیث کے نظر انداز کر دینے سے ہی تو تعلق ارواح با ابدان کا ثبوت ان کو سنت صحیحہ سے نہیں ملتا، لیکن پھر بھی اس تعلق کے قائل کو مؤلف کا قابل ملامت نہ سمجھنا نہ معلوم کس بناء پر ہے؟ دین کے اندر ایسا عقیدہ ایجاد کرنا بزعم خویش جس کا ثبوت نہ صرف یہ کہ سنت صحیحہ سے نہ ملتا ہو بلکہ ان کے نزدیک قرون ثلثہ مشہود لہا بالخیر بھی اس کے ذکر اذکار سے خالی ہوں کیا احداث فی الدین اور بدعت فی العقیدہ نہیں ہے؟ پھر باوجود اس کے اس کا قائل قابل ملامت کیوں نہیں؟ اب جن شارحین حدیث نے بعض احادیث کی تطبیق کے سلسلہ میں تعلق روح بجسد عنصری کا ذکر کیا ہے اوّل تو یہ بتلایا جائے کہ قرون ثلثہ مشہود لہا بالخیر کے بعد کیا انہوں نے یہ بدعت فی العقیدہ ایجاد کی تھی اور اس ایجاد کے بعد وہ کیا ہوئے؟ دوسرے اس کے متعلق یہ امر بھی غور طلب ہے کہ شارحین حدیث کو اس تطبیق کی جو ضرورت پیش آئی تھی مؤلف کو وہ ضرورت کیوں پیش نہ آئی؟ اور اگر اس کا قائل اس لئے قابل ملامت نہیں ہے کہ وہ ایسی بات کا قائل ہے جس کا منشأ سنت صحیحہ میں موجود ہے تو پھر یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ ''اس کا ثبوت سنت صحیحہ سے نہیں ملتا'' جس چیز کا منشأ سنت صحیحہ میں موجود ہو اس کا ثبوت سنت صحیحہ سے نہ ملنے کے کیا معنی؟

بہر حال قبر میں اعادۂ روح تو احادیث صحیحہ صریحہ سے ثابت اور منصوص ہے اور تعلق روح کو محض تطبیق بین الروایات کیلئے اجتہادی طور پر اختیار کیا گیا ہے۔ اب اگر مؤلف کو تطبیق بین الروایات کا یہ اجتہادی طریقہ پسند نہیں تو پھر ان کو اعادۂ ارواح (جو کہ احادیث صریحہ سے ثابت اور منصوص ہے) کے برملا اقرار کرنے سے کیا امر

مانع ہے؟ اور اگر تطبیق بین الروایات کی یہی صورت مؤلف کو پسند ہے کہ ارواح کا تعلق ان کے ابدان سے ہوتا ہے اور اس اعادہ کا مطلب وہ تعلق اور علاقہ لیں تو ہمیں اس سے بھی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف تو اس سے ہے کہ ارواح کے ابدان سے تعلق کا بھی انکار کر دیا جاوے، حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر کے ساتھ روح مبارک کے قبر شریف میں تعلق کو مؤلف صاحب نے تسلیم کر کے اس تحریر پر دستخط بھی کر دئے تھے جس کو حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند نے مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں قدر مشترک کے طور پر عامہ مسلمین کو فتنۂ نزاع سے بچانے کیلئے فریقین[1] کے سامنے پیش فرمایا تھا، اور اس تحریر کو ماہنامہ تعلیم القرآن راولپنڈی بابت ماہ اگست ۱۹۶۲ء میں بھی شائع کیا گیا تھا، اس تحریر کی عبارت حسب ذیل ہے:

''وفات کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر کو برزخ (قبر شریف) میں بتعلق روح حیات حاصل ہے اور اس حیات کی وجہ سے روضۂ اقدس پر حاضر ہونے والوں کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ وسلام سنتے ہیں'' (تعلیم القرآن ماہ اگست ۱۹۶۲ء)

مگر نہ معلوم کن وجوہات کی بناء پر اس تحریر پر دستخط کرنے کے باوجود مؤلف صاحب نے تفسیر میں اس تعلق ارواح کے مسئلہ کو پھر الجھا دیا، شاید بعد میں[2] مزید تحقیق

(اس تحریر پر مؤلف کے علاوہ حضرت مولانا قاری صاحب دامت برکاتہم اور مولانا محمد علی صاحب جالندھری نیز مولانا قاضی نور محمد صاحب مرحوم سابق خطیب جامع مسجد قلعہ دیدار سنگھ کے بھی دستخط ثبت ہیں)

(۲) اس تحریر پر ۲۲ جون ۱۹۶۲ء کی تاریخ لکھی ہے جو ۱۸ محرم ۱۳۸۲ھ کے مطابق ہوتی ہے اور مؤلف نے سورۂ آل عمران کی تفسیر کے ختم پر لکھا ہے: بعون اللہ تعالیٰ سورۂ آل عمران کی تفسیر ختم ہوئی، ۱۶ شوال ۱۳۸۲ھ (جواہر القرآن ص ۲۰۷) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تحریر پہلے لکھی گئی ہے اور سورۂ آل عمران کی تفسیر جس میں تعلق ارواح کے مسئلہ پر مؤلف نے بحث کی ہے مذکورۃ الصدر تحریر کے بعد لکھی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ تحریر پر مؤلف نے دفع الوقتی کے طور پر ہی دستخط کئے تھے اور اس سے ان کا مقصد صرف قاری صاحب مدظلہم العالی کو وقتی طور پر مطمئن کرنا تھا اور بس۔

ہوگئی ہو، یا اس تحریر پر دستخط کسی وقتی مصلحت کے پیش نظر کئے گئے ہوں، غرضیکہ اموات کے ساتھ قبور میں ارواح کا تعلق ضرور ہوتا ہے، اس کے متعلق بعض امور ہم نے اس رسالہ کے مقدمہ میں بھی بیان کئے ہیں وہاں ملاحظہ فرمایا جائے، یہ مسئلہ مسلمہ ہے اس سے خواہ مخواہ اختلاف کیا جارہا ہے۔

تعلق ارواح بالابدان کی تحقیق

حضرت حکیم الامت تھانویؒ فرماتے ہیں ''غرض روح کا تعلق قبر کے ساتھ ضرور ہوتا ہے انسان میت سے کلام کرسکتا ہے ارواح کا تعلق آسمان سے بھی ہوتا ہے جہاں اس کیلئے مقام ملتا ہے...... پس یہ مسئلہ عام طور پر مسلمہ مسئلہ ہے بجز اس گمراہ فرقے کے جو نفی بقاء روح کرتا ہے'' (المصالح العقلیہ حصہ ۳ ص ۱۲۷) اسی طرح بلاشبہ مرنے کے بعد اجزاء بدن سے بھی روح کا تعلق رہتا ہے گو نیکوں کی روحیں علیین میں ہوتی ہیں اور بدوں کی سجین میں، لیکن روحوں کا روحانی تعلق ابدان کے ذرات کے ساتھ رہنا ضروری ہے خواہ کسی کو قبر میں دفن کریں خواہ جلادیں خواہ وہ ڈوب جائے ذرے ذرے کے ساتھ روح کا تعلق (بالاتر از فہم) رہتا ہے۔ اس کی نظیر ایک تار برقی ہے، تار برقی کا تعلق دیکھئے کہاں سے کہاں تک رہتا ہے، ایسا ہی روح کا تعلق باوجود علیین وسجین کے تعلق کے بدن کے ساتھ بھی ہے اور ضرور ہے (المصالح العقلیہ حصہ ۳ ص ۱۲۸)

جب انسان مرتا ہے تو اس کی روح باقی رہتی ہے......اور مقام اس کا برزخ ہوتا ہے......اور اسی جگہ اس کو عذاب وضغطہ ہوتا ہے خواہ جسد کہیں ہو یا درندوں نے کھالیا ہو یا سوختہ ہوکر متفرق ہوگیا ہو، البتہ اجزاء جسد یہ کے ساتھ اس کو کچھ تعلق رہتا ہے، اس تعلق کی وجہ سے ان اجزاء میں بھی اگر اس قدر حیات باقی رہے جس سے عذاب وثواب کا اثر جسد پر بھی آجاوے تو کچھ بعید نہیں (امداد الفتاویٰ ص ۱۳۴ ج ۶)

علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں: قَالَ الْحَافِظُ ابْنُ حَجَرٍ فِیْ فَتَاوَاہُ اَرْوَاحُ الْمُؤْمِنِ

فِیْ عِلِّیِّیْنَ وَ اَرْوَاحُ الْکُفَّارِ فِیْ سِجِّیْنٍ وَلِکُلِّ رُوْحٍ بِجَسَدِھَا اِتِّصَالٌ مَعْنَوِیٌّ لَا یُشْبِہُ الْاِتِّصَالَ فِی الْحَیَاۃِ الدُّنْیَا بَلْ اَشْبَہُ شَیْءٍ بِہٖ حَالُ النَّائِمِ وَاِنْ کَانَ ھُوَ اَشَدَّ مِنْ حَالِ النَّـا ئِمِ اِتِّصَالًاقَالَ وَ بِھٰذَا یُجْمَعُ بَیْنَ مَا وَرَدَ اَنَّ مَقَرَّھَا فِیْ عِلِّیِّیْنَ اَوْ سِجِّیْنٍ وَ بَیْنَ مَا نَقَلَہُ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ عَنِ الْجُمْھُوْرِ اَیْضاً اَنَّھَا عِنْدَ اَفْنِیَۃِ قُبُوْرِھَا ...... وَ اِذَا نُقِلَ الْمَیِّتُ مِنْ قَبْرٍ اِلٰی قَبْرٍفَالْاِ تِّصَالُ الْمَذْکُوْرُمُسْتَمِرٌّ وَ کَذَا لَوْ تَفَرَّقَتِ الْاَجْزَاءُ انتھٰی (شرح الصدور ص ۱۰۲) یہی عبارت مرقاۃ ص ۳۳۸ ج ۲ پر بھی ہے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ فرماتے ہیں:

وتعلقے بقبر نیز ایں ارواح را می باشد کہ بحضور زیارت کنندگان و اقارب ودیگر دوستاں بر قبر مطلع و مستانس میگردند زیرا کہ روح را قرب و بعد مکانے مانع ایں دریافت نمیشود (تفسیر عزیزی ص ۱۰۰ پارہ عم) (ان ارواح کو ایک علاقہ قبر سے بھی ہوتا ہے کہ زیارت کرنے والوں اور اقرباء اور دوستوں کے قبر پر آنے سے مطلع ہوتے اور انس حاصل کرتے ہیں کیونکہ روح کو قرب و بعد مکانی اس دریافت سے مانع نہیں ہوتا)

اور بیہقی وقت قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتیؒ لکھتے ہیں:

اِنَّہٗ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ عِنْدَ قَبْرِیْ سَمِعْتُہٗ وَ مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ نَائِیاً بُلِّغْتُہٗ فَکَیْفَ التَّطْبِیْقُ قُلْنَاوَجْہُ التَّطْبِیْقِ اَنَّ مَقَرَّاَرْوَاحِ الْمُؤْمِنِیْنَ فِیْ عِلِّیِّیْنَ اَوْ فِی السَّمَاءِ السَّابِعَۃِ وَ نَحْوِ ذٰلِکَ کَمَا مَرَّوَ مَقَرَّاَرْوَاحِ الْکُفَّارِ فِیْ سِجِّیْنٍ وَ مَعَ ذٰلِکَ لِکُلِّ رُوْحٍ مِّنْھَا اِتِّصَالٌ لِجَسَدِہٖ فِیْ قَبْرِہٖ لَا یُدْرِکُ کُنْھَہٗ اِلَّا اللّٰہُ تَعَالٰی وَبِذٰلِکَ الْاِ تِّصَالِ یَصِحُّ اَنْ یُّعْرَضَ عَلَی الْاِنْسَانِ الْمَجْمُوْعِ الْمُرَکَّبِ مِنَ الْجَسَدِ وَالرُّوْحِ مَقْعَدُہٗ مِنَ الْجَنَّۃِ اَوِالنَّارِوَ یَحُسُّ اللَّذَّۃَ وَالْاَلَمَ وَ یَسْمَعُ سَلَامَ الزَّائِرِ وَ یُجِیْبُ الْمُنْکَرَ وَالنَّکِیْرَ وَنَحْوُ ذٰلِکَ مِمَّا ثَبَتَ بِالْکِتَابِ وَالسُّنَّۃِ (تفسیر مظہری ص ۲۲۵ ج ۱۰)

(حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص میری قبر کے پاس آ کر مجھ پر درود

پڑھے اسے میں خود سنتا ہوں اور دور کا پڑھا ہوا مجھے پہنچایا جاتا ہے (اور یہ بھی گذرا ہے کہ ارواح طیبہ علیین میں ہوتی ہیں) پس دونوں مضمونوں میں تطبیق کیسے ہوگی؟ ارواح مومنین کا مقر تو علیین یا ساتویں آسمان ہی میں ہے اسی طرح ارواح کفار مقام سجین میں رہتی ہیں، لیکن اس کے باوجود ہر روح کا تعلق قبر میں رکھے ہوئے جسد (یا اجزاء جسد) سے بھی ہوتا ہے، اس تعلق کی پوری حقیقت کو اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں، ہاں روح کے جسد کے ساتھ اس طرح تعلق ہونے سے معاملات قبر جنت و نار کا پیش ہونا، لذت والم کا ادراک، زیارت کرنے والے کا سلام سننا اور منکر نکیر کو جواب دینا روح و جسد کے مجموعہ سے پیش آتے ہیں)

حجۃ الاسلام حضرت نانوتویؒ کی تحقیق

حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ تحریر فرماتے ہیں:

انبیاء علیہم السلام کی ارواح طیبہ کو بعد مرگ بھی وہی تعلق اپنے اجسام سے رہتا ہے جو قبل مرگ تھا، یہی وجہ ہے کہ ان کے اجساد مثل اجساد احیاء پھولتے پھلتے نہیں (جمال قاسمی ص ۱۲)

سماع موتی کو ثابت فرماتے ہوئے حضرت نانوتویؒ فرماتے ہیں:

اس صورت میں بعد فراق توجہ الی الجسم ضروری ہے...... پر بایں ہمہ تعلق بھی موجود ہے گو ضعیف ہے (جمال قاسمی ص ۱۱)

مقام سادس در تحقیق اطلاق طاغوت

انبیاء اور ملائکہ علیہم السلام پر طاغوت کا اطلاق اجماع کے خلاف ہے

اَلَمْ تَرَاِلَی الَّذِیْنَ یَزْعُمُوْنَ الآیۃ (۵ پ رکوع ٦) کے تحت مؤلف تفسیر نے لکھا ہے ''اس طرح اَلطَّاغُوْتُ سے یہاں کعب بن اشرف مراد ہے (روح ص ٦٧ ج ۵) لیکن عموم کے اعتبار سے طاغوت ہر معبود غیر اللہ پر بولا جاتا ہے اور اس آیت میں بھی عموم الفاظ کے پیش نظر طاغوت کو ہر معبود غیر اللہ پر محمول کرنے کی گنجائش ہے'' (جواہر القرآن ص ۲۲۷) اس کے متعلق گذارش ہے کہ اَلطَّاغُوْت کے عام معنی کے اعتبار سے اس کو ہر معبود غیر اللہ پر جن میں خدائے تعالیٰ کے بعض مقبول بندے انبیاء اور ملائکہ علیہم السلام بھی شامل ہیں محمول کرنے کی ہرگز گنجائش نہیں ہے، کیونکہ لغۃً اس کے معنی ہیں تجاوز عن الحد، اور طغیان وسرکشی ملحوظ ہے اور طاغوت طغیان سے مبالغہ کا صیغہ ہے۔ ھُوَبِنَاءُ مُبَالَغَۃٍ مِّنَ الطُّغْیَانِ کَالْمَلَکُوْتِ وَالْجَبَرُوْتِ (تفسیر ابوالسعود ص ۴۷۳) (یہ مبالغہ کا صیغہ ہے طغیان سے، جیسے ملکوت اور جبروت) وَھِیَ مُشْتَقَّۃٌ مِّنْ طَغَا (کبیر ص ۴۷۲ ج ۲) (اور وہ طغیان سے مشتق ہے) طَغَا طَغْوًا وَطُغْوَانًا جَاوَزَ الْقَدْرَ وَالْحَدَّ، اَلْبَحْرَ، ھَاجَ، اَلسَّبِیْلَ اَتٰی بِمَاءٍ کَثِیْرٍ وَارْتَفَعَ (المنجد ص ۳۱۲)

لہٰذا طاغوت سے مراد وہی معبود من دون اللہ ہوسکتا ہے جس کے اندر طغیان

پایا جاتا ہو یا وہ سبب طغیان ہو اور اس کی طرف طغیان کی نسبت کرنے سے کوئی قباحت لازم نہ آتی ہو، چنانچہ علامہ رازی فرماتے ہیں: اَلتَّحقِیقُ اَنَّهُ لَمَّا حَصَلَ الطُّغیَانُ عِندَ الِاتِّصَالِ بِھٰذِهِ الاَشیَاءِ جُعِلَت ھٰذِهِ الاَشیَاءُ اَسبَاباً لِلطُّغیَانِ کَمَا فِی قَولِهٖ رَبِّ اِنَّھُنَّ اَضلَلنَ کَثِیراً مِّنَ النَّاسِ (کبیر ص ۴۷۴ ج ۲) (تحقیق یہ ہے کہ جب ان چیزوں کے اتصال کے وقت طغیان حاصل ہوا تو ان چیزوں کو طغیان کا سبب قرار دے دیا گیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول رَبِّ اِنَّھُنَّ اَضلَلنَ کَثِیرًا مِّنَ النَّاس میں)

اور خود مؤلف صاحب نے بھی ابن جریر رحمہ اللہ سے طاغوت کے معنی ایک دوسرے مقام پر اس طرح نقل کئے ہیں: وَالصَّوَابُ مِنَ القَولِ عِندِی فِی الطَّاغُوتِ اَنَّهُ کُلُّ ذِی طُغیَانٍ عَلَی اللّٰهِ فَعُبِدَ مِن دُونِهٖ اِمَّا بِقَھرٍ مِّنهُ لِمَن عَبَدَهُ وَ اِمَّا بِطَاعَةٍ مِّمَّن عَبَدَهُ اِنسَاناً کَانَ ذٰلِکَ المَعبُودُ اَو شَیطَاناً اَو وَثَناً اَو صَنَماً اَو کَائِناً مَّا کَانَ مِن شَیءٍ (ابن جریر ص ۱۲ ج ۳) (جواہر ص ۱۲۶) (اور ٹھیک بات میرے نزدیک طاغوت کے بارہ میں یہ ہے کہ اس میں مراد ہر وہ چیز ہے جو سرکش ہو اور اس کی عبادت کی گئی ہو اللہ کے سوا، ملخصًا)

عبارت ھٰذا میں کُلُّ ذِی طُغیَانٍ عَلَی اللّٰهِ فَعُبِدَ مِن دُونِهٖ سے واضح ہے کہ طاغوت ہر اس معبود غیر اللہ کو کہا جاتا ہے جس میں طغیان کی صفت پائی جاتی ہو، مطلقاً ہر معبود غیر اللہ پر اس کا طلاق کرنا خواہ اس میں طغیان کی صفت ہو یا نہ ہو صحیح نہیں ہے جیسا کہ مؤلف نے سمجھا ہے، پھر اس میں طغیان کی صفت کا پایا جانا خواہ حقیقۃً ہو کہ وہ ذی طغیان وذی ضلال ہو یا مجازاً اس کے اندر صفت طغیان ہو اس طرح سے کہ وہ سبب ضلال ہو اور اس کی طرف اضلال کا انتساب شرعاً صحیح ہو دونوں صورتوں میں طاغوت کا اطلاق صحیح ہوگا۔

بعض مفسرین کے قول کی وضاحت

یہاں سے معلوم ہوا ہے کہ بعض مفسرین نے جو طاغوت کے معنی کُلُّ مَاعُبِدَ

مِنْ دُوْنِ اللہِ لکھے ہیں اس تعمیم سے ان کا مقصود اس ایہام تخصیص کو رفع کرنا ہے جو مختلف تفاسیر میں طاغوت کے تحت شیطان، اصنام، کاہن وغیرہ متفرق اشیاء کے ذکر کرنے سے ہوتا ہے کہ شاید اس لفظ سے ان کی مراد صرف یہی ذکر کردہ اشیاء ہیں، اس لئے بعض مفسرین نے طاغوت کے معنی کُلُّ مَا عُبِدَ مِنْ دُوْنِ اللہِ لکھ کر یہ بتلا دیا کہ ان کی غرض انہی مذکورہ اشیاء کے ساتھ طاغوت کے اطلاق کو خاص کرنا نہیں ہے بلکہ اس کا اطلاق ہر ایسے معبود من دون اللہ پر ہوسکتا ہے جو خود ذی طغیان ہو یا سبب ضلال بن سکتا ہو، کیونکہ تفاسیر میں ان اشیاء کا ذکر بطور تمثیل کے کیا گیا ہے حصر مقصود نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ طاغوت کے تحت مفسرین کے ذکر کردہ مختلف اقوال کی تعبیر بطور اختصار اور کلیہ کے کُلُّ مَا عُبِدَ مِنْ دُوْنِ اللہِ سے کردی گئی اور ساتھ ہی ان چیزوں کو بھی اس میں شامل کردیا گیا جن کا ذکر مفسرین کی بیان کردہ تمثیلات میں نہیں کیا گیا تھا حالانکہ معبود غیر اللہ ہونے کے ساتھ ان میں یہ صلاحیت بھی پائی جاتی تھی کہ ان پر اس لفظ کا اطلاق ہوسکے، مگر کُلُّ مَا عُبِدَ مِنْ دُوْنِ اللہِ (جس پر وہ طاغوت کا اطلاق صحیح سمجھتے ہیں) میں ان بعض مفسرین کی اسی حد تک عموم مراد ہے کہ معبود غیر اللہ ہونے کے ساتھ اس میں صفت طغیان بھی پائی جاتی ہو یعنی ''ہر ذی طغیان معبود من دون اللہ'' پر طاغوت کا اطلاق صحیح ہے۔ ان کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہر معبود من دون اللہ پر طاغوت کا اطلاق صحیح ہے خواہ اس میں طغیان کی صفت نہ بھی پائی جاتی ہو جیسا کہ ابن جریرؒ کے گذشتہ قول کُلُّ ذِیْ طُغْیَانٍ عَلَی اللہِ فَعُبِدَ مِنْ دُوْنِہٖ سے واضح ہے۔

اور روح المعانی میں ہے: وَالْاَوْلٰی اَنْ یُّقَالَ بِعُمُوْمِ سَائِرِ مَا یَطْغٰی وَ یُجْعَلُ الْاِقْتِصَارُ عَلٰی بَعْضٍ فِیْ تِلْکَ الْاَقْوَالِ مِنْ بَابِ التَّمْثِیْلِ (ص ۱۳ ج ۳) (اور اولیٰ یہ ہے کہ تمام سرکشوں کو عام ہونے کا قول کیا جاوے اور ان اقوال میں بعض پر اقتصار کرنے کو باب تمثیل سے قرار دیا جاوے) اس عبارت میں بھی سَائِرِ مَا یَطْغٰی قابل غور ہے۔

بہر حال کُلُّ مَاعُبِدَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ سے اس قدر عموم واستغراق مفسرین کی مراد نہیں ہے کہ اس کے لحاظ سے ہر معبود من دون اللہ حتی کہ ملائکہ اور رسل پر بھی طاغوت کے اطلاق وحمل کو وہ صحیح سمجھتے ہوں جیسا کہ ایک مقام پر بلغۃ الحیران میں لکھا ہے: اور طاغوت کا معنی کُلُّ مَا عُبِدَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ فَھُوَ الطَّاغُوْتُ اس معنی کے بموجب طاغوت جن اور ملائکہ اور رسول پر بولنا جائز ہوگا یا مراد خاص شیطان ہے (بلغہ ص ۴۳) اور اسی مفہوم کو جواہر القرآن میں مؤلف نے بھی آیت زیر بحث کے تحت الفاظ ذیل میں ادا کر دیا ہے
''لیکن عموم کے اعتبار سے طاغوت ہر معبود غیر اللہ پر بولا جاتا ہے'' (جواہر ص ۲۲۷)

معلوم ہوتا ہے کہ بلغۃ الحیران میں جو ملائکہ اور رسول پر طاغوت کے اطلاق کی تصریح کر دی گئی تھی اب اس کا ثقل اور بوجھ مؤلف کو بھی محسوس ہوا ہے اور اس قدر تصریح کا کرنا ان کو پسند نہیں رہا، اس لئے انہوں نے بلغہ کی تعبیر کو ترک کر کے ہر معبود غیر اللہ کے الفاظ سے اس کو ادا کیا ہے، گو مقصود دونوں کا ایک ہی ہے مگر بلغۃ کی عبارت زیادہ وحشت ناک ہے۔ اب اگر کُلُّ مَا عُبِدَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ میں اس قدر عموم مراد لے کر طاغوت کا اطلاق ہر معبود من دون اللہ پر جائز ہو اور معبود من دون اللہ میں جو بندگان خدا مقرب اور عِبَادٌ مُّکْرَمُوْنَ میں شامل ہیں ان کو بھی طاغوت کہنا صحیح ہو تو (قطع نظر اس سے کہ کُلُّ مَا عُبِدَ میں کلمۂ مَا ہے اور مَا کے استعمال میں اصل یہ ہے کہ مَا سے مراد غیر ذوی العقول اشیاء ہوتی ہیں ذوی العقول پر مَا کا اطلاق اصل کے اعتبار سے نہیں کیا جا سکتا، اس لئے انبیاء اور ملائکہ علیہم السلام وغیرہم ذوی العقول ہونے کی وجہ سے کُلُّ مَا عُبِدَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ سے خارج ہیں، لہٰذا طاغوت کا اطلاق ان پر صحیح نہیں) اس صورت میں یا تو ان مقبولان بارگاہ خدا کو (اَلْعَیَاذُ بِاللّٰہِ) صفت طغیان سے متصف ماننا پڑے گا اور ان کی طرف طغیان کے انتساب کی قباحت لازم آئے گی جس کو کوئی ادنیٰ درجہ کا مسلمان بھی برداشت نہیں کر سکتا یا پھر بغیر طغیان کے خدا کے ان مقبول

بندوں پر طاغوت کا اطلاق کیا جاوے گا تو ماخذ کے بغیر مشتق کا حمل لازم آئے گا حالانکہ اتصاف ماخذ کے بغیر مشتق کا حمل کرنا غلط ہے۔

طاغوت کا اصطلاحی معنی مراد لینا

اور اگر کہا جاوے کہ یہ ہماری ایک اصطلاح ہے کہ ہم طاغوت سے کُلُّ مَا عُبِدَ مِنْ دُوْنِ اللهِ مراد لیتے ہیں اور اس وقت اس کے لغوی معنی ذِیْ طُغْیَان ہونا ملحوظ نہیں رکھتے اور اس اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ہی طاغوت کا اطلاق ملائکہ اور رسول پر بلغۃ الحیران کی عبارت بالا میں کیا گیا ہے۔ اس کے متعلق اوّل تو یہ عرض ہے کہ معنی اصطلاحی کیلئے لغوی معنی کے ساتھ کچھ مناسبت درکار ہے، دوسرے یہ اطلاق موہم ہے خدا تعالیٰ کے ان مقبول بندوں میں طغیان کے پائے جانے کا جو موجب تنقیص شان ہے، اس لئے اس اصطلاحی معنی کے اعتبار سے بھی ملائکہ اور رسول وغیرہم پر طاغوت کا اطلاق شرعاً ممنوع اور ناجائز ہے۔

شامی میں ہے: اِنَّ مُجَرَّدَ اِیْهَامِ الْمَعْنَی الْمُحَالِ کَافٍ فِیْ الْمَنْعِ عَنِ التَّکَلُّمِ بِهٰذَا الْکَلَامِ وَاِنِ احْتَمَلَ مَعْنًی صَحِیْحاً (شامی ۳۴۸ ج ۵) (معنی محال کا صرف موہم ہونا ہی اس کلمہ کو بولنے سے منع کیلئے کافی ہے اگرچہ صحیح معنی کا احتمال رکھتا ہو)

قرآن کریم سے اس کی نظیر یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے لفظ رَاعِنَا کہنے سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو منع کیا گیا ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اگرچہ اس لفظ کے صحیح معنی کے قصد سے ہی اطلاق کرتے تھے مگر چونکہ یہ لفظ غیر صحیح معنی کو بھی محتمل تھا اس لئے صحیح معنی کے قصد سے بھی اس کے اطلاق کو منع کر دیا گیا، یہ دلیل ہے ملائکہ اور رسول پر طاغوت کے اطلاق کے ممنوع ہونے کی۔

راعنا کا معنی نگہبانی اور حفاظت موہم شرک نہیں

اس مقام پر تفسیر جواہر القرآن میں لکھا ہے کہ ”اس لفظ کے چونکہ دو معنی تھے

ایک صحیح (ہمارا بھی خیال فرمایئے) دوسرے موہم شرک (ہماری نگہبانی اور حفاظت فرمایئے) اس لفظ سے ان کا مقصد مسلمانوں میں غیر اللہ کے حافظ و ناصر ہونے کا خیال ڈالنا تھا تا کہ غیر شعوری طور پر مسلمانوں میں شرک کا عقیدہ رائج ہو جائے تو اللہ تعالیٰ نے ایسے موہم شرک لفظ سے منع فرمادیا'' (جواہر القرآن ص ۵۵)

حالانکہ آیت وَیَکُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَیْکُمْ شَہِیْدًا (پ۲) پر بحث کرتے ہوئے مؤلف نے خود بھی بقول خود اس موہم شرک معنی کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے استعمال کیا ہے، لکھتے ہیں ''شہید کے معنی یہاں نگہبان اور رقیب کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ خدا کا رسول صلی اللہ علیہ وسلم تم پر (یعنی صحابہ کرامؓ پر) نگہبان ہوتا کہ تم دین اسلام سے نہ ہٹنے پاؤ اور دین میں تحریف نہ ہونے پائے اور تم ان لوگوں پر نگہبان ہو جو تم سے دین سیکھیں'' (جواہر القرآن ص ۷۱)

اسی طرح وَجِئْنَا بِکَ عَلٰی ھٰؤُلَآءِ شَہِیْدًا (پ۵) کے تحت لفظ شہید سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر امتی کے ساتھ حاضر ناظر ہونے پر اہل بدعت کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں ''مگر یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ شہید کے معنی یہاں رقیب اور نگہبان کے ہیں اور پھر یہ نگہبانی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی سے مخصوص تھی جیسا کہ صحیح بخاری (ج۲ص ۶۶۵) میں ہے: فَاَقُوْلُ کَمَا قَالَ الْعَبْدُ الصَّالِحُ وَ کُنْتُ عَلَیْھِمْ شَہِیْدًا مَّا دُمْتُ فِیْھِمْ فَلَمَّا تَوَفَّیْتَنِیْ کُنْتَ اَنْتَ الرَّقِیْبَ عَلَیْھِمْ (میں اس کے جواب میں وہی کچھ کہوں گا جو اللہ کا نیک بندہ (عیسیٰ علیہ السلام) کہے گا کہ جب تک میں ان میں موجود تھا ان پر نگران رہا اور جب تو نے مجھے اٹھالیا تو تو ہی ان کا نگہبان تھا'' (جواہر القرآن ص ۲۲۲)

اور علامہ ابن صفی حنفیؒ نے سورہ مائدہ کی آیت وَکَانُوْا عَلَیْہِ شُھَدَآءَ کے تحت جو لکھا ہے رُقَبَـآءَ لِـئَلَّا یُبَدِّلَ (جامع البیان ص ۱۰۰) مؤلف نے اس کا ترجمہ اس

طرح کیا ہے ’’یعنی علماء یہود تورات کے محافظ تھے کہ اس میں تبدیلی نہ ہونے پائے‘‘ (جواہر القرآن ص ۷۰) پھر نہ معلوم نگہبانی اور حفاظت کا یہ عقیدہ موہم شرک کیسے ہو گیا؟ اور اس کا ایہام رَاعِنَا کہنے سے ممانعت کا سبب کیونکر بن گیا؟

لفظ رَاعِنَا کی مزید تحقیق

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ فتح الرحمٰن میں فرماتے ہیں ’’ایں لفظ را دو معنی است یکے آنکہ رعایت کن مارا وشفقت کن بر ما دیگر رعونت دارندہ بمعنی ابلہ وقصد ایشاں سب بود حق سبحانہ مسلماناں را ازیں کلمہ نہی کرد برائے سد باب فساد واشارت ہمیں معنی است دریں آیت (از جواہر القرآن ص ۵۶) وَرَاعِنَا نیز دو معنی دارد یکے آنکہ رعایت کن مارا دیگر احمق، رعونت دارندہ، غرض ایشاں سب بود کلمہ محتمل معنیین می گفتند (جواہر القرآن ص ۲۲۴)

اس سے راعنا کے صحیح اور غیر صحیح دونوں معنی بھی معلوم ہو گئے اور اس کلمہ کے کہنے سے یہود کی غرض کا بھی علم ہو گیا۔

اور شاہ عبدالقادر صاحب دہلویؒ موضح القرآن میں فرماتے ہیں ’’یہود کو اس لفظ کہنے میں دغا تھی اس کو زبان دبا کر کہتے تو رَاعِیْنَا ہو جاتا یعنی ہمارا چرواہا اور ان کی زبان میں رَاعِنَا احمق کو بھی کہتے ہیں‘‘ (ص ۲۲ حمائل مترجم) اسی طرح حاشیہ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ میں ہے ’’اور برے معنی یہ کہ یہود کی زبان میں یہ کلمہ تحقیر کا ہے، یا زبان دبا کر رَاعِیْنَا کہتے یعنی تو ہمارا چرواہا ہے (فوائد القرآن ص ۱۱۰)

چنانچہ تفسیر کبیر میں آیت وَرَاعِنَا لَیًّا بِاَلْسِنَتِهِمْ (۵ پ) کے تحت ایک وجہ یہ بھی لکھی ہے: اَنَّهُمْ كَانُوْا يَلْوُوْنَ اَلْسِنَتَهُمْ حَتّٰى يَصِيْرَ قَوْلُهُمْ رَاعِنَا رَاعِيْنَا وَكَانُوْا يُرِيْدُوْنَ اَنَّكَ كُنْتَ تَرْعٰى اَغْنَامًا لَّنَا (ص ۳۲۹ ج ۳) (لپیٹتے تھے اپنی زبانوں کو تو ان کا قول رَاعِنَا رَاعِیْنَا ہو جاتا تھا اور ان کی مراد یہ تھی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری بکریاں چراتے ہیں)

اور یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا کے تحت علامہ رازی نے لکھا ہے:

وَالْیَھُوْدُ کَانَتْ لَھُمْ کَلِمَۃٌ عَبْرَانِیَّۃٌ یَتَسَابُّوْنَ بِھَا تُشْبِہُ ھٰذِہِ الْکَلِمَۃَ وَ ھِیَ رَاعِیْنَا ...... وَ یَدُلُّ عَلٰی صِحَۃِ ھٰذَا التَّاْوِیْلِ قَوْلُہٗ تَعَالٰی فِیْ سُوْرَۃِ النِّسَاءِ وَ یَقُوْلُوْنَ سَمِعْنَا وَعَصَیْنَاوَاسْمَعْ غَیْرَ مُسْمَعٍ وَّرَاعِنَا لَیًّا بِاَلْسِنَتِھِمْ وَطَعْناً فِیْ الدِّیْنِ (کبیر ص ۲۵۵ ج ۱)

اب چاہے یہود اس لفظ کو بول کر اس کے معنی رعونت دارندہ مراد لیتے ہوں یا اس لفظ کو زبان دبا کر رَاعِیْنَا (ہمارا چرواہا) کہتے ہوں بہر حال یہ لفظ محتمل تحقیر تھا اور اس احتمال تحقیر کی وجہ سے اس لفظ کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرنے سے صحابہ کرامؓ کو منع فرمادیا گیا تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اس لفظ کے استعمال سے یہود اسے اپنے استعمال کیلئے سند جواز بنالیں۔ تو اصل میں اس لفظ کے استعمال سے یہود کو روکنا مقصود تھا، کیونکہ ان کی زبان میں یہ کلمہ تحقیر تھا، مگر سد اللباب صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو بھی اس کے استعمال سے روک دیا گیا۔ لیکن اس لفظ کے ایک معنی کو موہم شرک بنا کر اس پر اس کے اطلاق کے ممنوع ہونے کا مدار رکھنا نہ معلوم کس غرض پر مبنی ہے؟ شاید ہر آیت سے مسئلہ توحید اور مذمت شرک کے استنباط کرنے کا مذاق اور غلبہ اس کا سبب ہوا ہو، اس لئے جس آیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے موہم تحقیر لفظ کے استعمال کرنے کی ممانعت ثابت ہو رہی تھی اور اس سے ثابت ہو رہا تھا کہ نبی کریم کی تحقیر اشارۃً کنایۃً بھی کفر ہے جیسا کہ آگے ارشاد ہے: وَلِلْکٰفِرِیْنَ عَذَابٌ اَلِیْمٌ (پ ۱) (اور کافروں کیلئے دردناک عذاب ہے) اس کی بجائے آیت سے موہم شرک لفظ کے استعمال کرنے کی ممانعت نکال لی گئی۔

لیکن اس استنباط میں کلام یہ ہے کہ رَاعِنَا کا موہم شرک ہونا مسلم نہیں ہے، البتہ اس لفظ کے ایک معنی ہماری نگہبانی اور حفاظت فرمایئے بقول مؤلف موہم شرک ہیں تو اس معنی کا اطلاق تو موہم شرک ہونے کی وجہ سے قابل ممانعت ہوسکتا ہے مگر اس

کی وجہ سے رَاعِنَا کا اطلاق ممنوع نہیں ہوسکتا، کیونکہ رَاعِنَا موہم شرک نہیں اس کا ایک معنی موہم شرک ہے، اور دونوں باتوں میں فرق ہے، ورنہ تو مؤلف صاحب حدیث كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَّسْئُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهٖ کے بارہ میں کیا فرمائیں گے جس میں صراحۃً سب کو رَاعٍ فرما کر سب پر اس لفظ کا اطلاق کیا گیا ہے؟ اگر موہم شرک ہونے کی وجہ سے اس کا اطلاق ممنوع ہوتا تو پھر کسی کے حق میں بھی اس کا استعمال جائز نہ ہوتا، کیا اس حدیث پاک کے الفاظ کا پڑھنا بھی بزعم مؤلف موہم شرک الفاظ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے قابل ممانعت ہے؟

مؤلف کی خلاف تحقیق تحریر

اس جگہ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ حضرت شاہ عبد القادرؒ وغیرہ نے تو یہ لکھا ہے کہ ''یہود پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں بیٹھتے اور حضرت کلام فرماتے بعض بات جو سنی ہوتی چاہتے کہ پھر تحقیق کریں تو کہتے رَاعِنَا یعنی ہماری طرف متوجہ ہو، ان سے مسلمان بھی سیکھ کر کسی وقت یہ لفظ کہتے'' مگر مؤلف کے اس لکھنے سے کہ ''مسلمان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی توجہ اپنی طرف منعطف کرانے کیلئے لفظ رَاعِنَا استعمال کرتے تھے اس لفظ کے چونکہ دو معنی تھے ایک صحیح اور ایک موہم شرک اس لئے منافقین یہود نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں حاضر ہو کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو رَاعِنَا کے لفظ سے مخاطب کرنا شروع کر دیا'' (جواہر القرآن ص ۵۵) معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان پہلے سے ہی اس لفظ کا استعمال کرتے تھے اور منافقین یہود نے بعد میں اس کا استعمال شروع کیا تھا، مؤلف کی یہ تحریر خلاف تحقیق معلوم ہوتی ہے، چنانچہ انہوں نے خود بھی آگے چل کر لکھا ہے کہ ''جس طرح ان یہودیوں نے رَاعِنَا کا لفظ رائج کر کے مسلمانوں میں شرک داخل کرنے کی ناپاک کوشش کی تھی'' (جواہر ص ۵۷)

اس سے معلوم ہوا کہ اس لفظ کا رواج دینے والے یہودی تھے۔

حاصل کلام

معروض سابق سے ثابت ہوگیا کہ طاغوت کے معنی کُلُّ مَا عُبِدَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ کے اندر عموم مراد لینے کی ہرگز گنجائش نہیں ہے جس میں ملائکہ اور انبیاء علیہم السلام وغیر ہم خداتعالیٰ کے مقبول بندے بھی شامل ہوسکیں۔

اور یہ بھی ثابت ہوگیا کہ خداتعالیٰ کے مقبول بندوں ملائکہ اور انبیاء علیہم السلام وغیرہم کو اصطلاحی معنی کے اعتبار سے بھی طاغوت کہنا ہرگز جائز نہیں ہے۔

اس لئے ضروری ہے کہ طاغوت کے اس معنی کُلُّ مَا عُبِدَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ سے صرف وہی معبود غیر اللہ مراد لیا جاوے جس کی طرف طغیان کے انتساب میں کسی قسم کا شرعی محذور لازم نہ آتا ہو یا پھر اس کے دوسرے معنی کُلُّ مُتَعَدٍّ (ہر تجاوز کرنے والا) کُلُّ رَأْسِ ضَلَالٍ (ہر وہ شخص جو گمراہی کا سر ہو) اَلشَّیْطَانُ (المنجد ص۳۱۲) میں سے کوئی سے معنی مراد لئے جاویں جیسا کہ یُؤْمِنُوْنَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوْتِ الآیۃ (پ۵) کی تفسیر میں خود مؤلف نے بھی لکھا ہے کہ ''الطاغوت سے مراد شیطان ہے'' اور آیت زیر بحث اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ یَزْعُمُوْنَ الآیۃ میں بھی پہلے روح المعانی کے حوالے سے یہی لکھا ہے کہ ''الطاغوت سے یہاں کعب بن اشرف مراد ہے'' یہ صحیح ہے کیونکہ کعب بن اشرف کو طاغوت اسی لحاظ سے کہا گیا ہے کہ وہ طغیان و سرکشی اور عداوت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں حد سے بڑھا ہوا تھا۔

تفسیر مدارک میں ہے: اَنْ یَّتَحَاکَمُوْآ اِلَی الطَّاغُوْتِ اَیْ کَعْبِ بْنِ اَشْرَفَ سَمَّاہُ اللّٰهُ تَعَالٰی طَاغُوْتًا لِاِفْرَاطِهٖ فِی الطُّغْیَانِ وَعَدَاوَۃِ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَیْهِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ الخ (ص۲۳۳)

(اللہ تعالیٰ نے اس کو طاغوت نام رکھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عداوت اور سرکشی میں زیادتی کی وجہ سے)

طاغوت کا راجح معنی

بلکہ طاغوت کے معنی شیطان ہی سب سے زیادہ راجح ہیں، کیونکہ تفسیر ابن کثیر میں طاغوت سے شیطان کا مراد ہونا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے ثابت کیا ہے:

قَالَ عُمَرُ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ اِنَّ الْجِبْتَ السِّحْرُ وَ الطَّاغُوْتَ الشَّیْطَانُ الخ وَھٰکَذَا رَوَاہُ ابْنُ جَرِیْرٍ وَ ابْنُ حَاتِمٍ مِّنْ حَدِیْثِ الثَّوْرِیِّ عَنْ اَبِی اِسْحٰقَ عَنْ حَسَّانِ بْنِ قَائِدِ الْعَبَسِیِّ عَنْ عُمَرَ فَذَکَرَہٗ (ص ۳۱۱ ج ۱)

(حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے جبت سے مراد سحر ہے اور طاغوت سے شیطان، اسی طرح ابن جریرؒ نے روایت کیا ہے اور ابن حاتمؒ نے حدیث ثوریؒ سے انہوں نے ابو اسحاقؒ سے انہوں نے حسان بن قائد العبسیؒ سے انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے)

اور مفسر ابن کثیر رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے طاغوت سے شیطان کے مراد لینے کو بہت قوی فرمایا ہے: وَمَعْنٰی قَوْلِہٖ فِی الطَّاغُوْتِ اَنَّہُ الشَّیْطَانُ قَوِیٌّ جِدًّا فَاِنَّہٗ یَشْمَلُ کُلَّ شَرٍّ کَانَ عَلَیْہِ اَھْلُ الْجَاھِلِیَّۃِ مِنْ عِبَادَۃِ الْاَوْثَانِ وَالتَّحَاکُمِ اِلَیْھَا وَالْاِسْتِنْصَارِ بِھَا (تفسیر ابن کثیر ص ۳۱۱) فقط

مقام سابع

درتحقیق مسئلہ استمداد واستشفاع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر شریف سے استمداد واستشفاع کا انکار خلاف جمہور اہل سنت ہے

وَلَوْ اَنَّهُمْ اِذْ ظَّلَمُوْآ اَنْفُسَهُمْ جَآءُ وْکَ الْاٰیة کے متعلق مؤلف تفسیر لکھتے ہیں

''اس آیت کا تعلق حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زندگی کے اسی واقعہ سے ہے اور اب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر سے استمداد واستشفاع جائز نہیں'' (جواہر القرآن ص ۲۲۷)

اس جگہ مؤلف نے دو باتیں لکھی ہیں ایک تو یہ کہ اس آیت کا تعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے اسی واقعہ سے ہے جس کے متعلق یہ آیت نازل ہوئی ہے، دوسری بات یہ لکھی ہے کہ اب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر سے استمداد واستشفاع جائز نہیں۔

پہلی بات کا مطلب مؤلف کے نزدیک اگر یہ ہے (جیسا کہ مؤلف کے قول ''اسی واقعہ سے ہے'' کے حصر سے معلوم ہوتا ہے) کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ ظاہری میں بھی اس واقعہ کے سوا کسی دوسرے واقعہ میں دربار رسالت میں حاضر ہوکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں استغفار کی درخواست پیش کرنے کی اجازت

نہیں ہے اس لئے کہ آیت واقعہ نزول کے ساتھ خاص ہے تو پھر مؤلف کا یہ کہنا بے معنی ہو جاتا ہے کہ ''اب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر سے استمداد واستشفاع جائز نہیں'' کیونکہ آیت کو واقعہ نزول کے ساتھ خاص کرنے کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس واقعہ کے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات ظاہری میں بھی خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی طلب شفاعت جائز نہ ہو۔

اس مطلب پر تو مؤلف کو یہ کہنا چاہئے تھا کہ اب اس واقعہ کے بعد کسی واقعہ میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے استمداد واستشفاع جائز نہیں، غالباً اس کے مؤلف بھی قائل نہ ہوں گے اور وہ اَلْعِبْرَۃُ لِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لَا لِخُصُوْصِ الْمَوْرِدِ کے قاعدہ کی بناء پر واقعہ نزول کے علاوہ دوسرے واقعات میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حیات ظاہری کے اندر استغفار کرانے اور استشفاع کے جائز ہونے کے قائل ہوں گے۔

اب جبکہ آیت واقعہ نزول کے ساتھ خاص نہیں بلکہ قاعدہ مذکورہ کے اعتبار سے حیات ظاہری کے ہر واقعہ سے اس کا تعلق ہے تو اسی قاعدہ کے اعتبار سے اگر وفات کے بعد بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شفاعت مغفرت کا سوال کیا جانا جائز ہو تو اس کو کونسی دلیل شرعی رد کرتی ہے؟ اور ایسی کونسی نص ہے جس کی وجہ سے آیت زیر بحث کے عموم میں تخصیص کر کے اس کو صرف ظاہری حیات کے ساتھ خاص کر دینا ضروری ہے اور اس لئے اس کے عموم پر عمل کرنا اور وفات کے بعد قبر مبارک سے استمداد و استشفاع ناجائز ہے؟ جس قسم کی استمداد اور استشفاع مؤلف کے نزدیک ظاہری حیات میں جائز تھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اس استمداد اور استشفاع کے ناجائز ہونے پر کونسی دلیل قائم ہے؟ حالانکہ اکابر علماء سلف رحمہم اللہ تعالیٰ اس آیت کے عموم کی بناء پر وفات کے بعد بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے استشفاع کو جائز فرماتے ہیں۔

ایک اعرابی کا قبر اقدس پر حاضر ہو کر استشفاع کرنا

چنانچہ تفسیر مدارک میں اس آیت کے تحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن کے بعد ایک اعرابی کے قبر اقدس پر حاضر ہو کر اس آیت سے استشہاد کرنے اور استشفاع کرنے کا واقعہ مذکور ہے: قِیْلَ جَاءَ اَعْرَابِیٌّ بَعْدَ دَفْنِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ فَرمٰی بِنَفْسِہٖ عَلٰی قَبْرِہٖ وَحَثَا مِنْ تُرَابِہٖ عَلٰی رَاْسِہٖ وَ قَالَ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ قُلْتَ فَسَمِعْنَا وَ کَانَ فِیْمَا اُنْزِلَ عَلَیْکَ وَ لَوْ اَنَّھُمْ اِذْظَّلَمُوْا اَنْفُسَھُمْ الْاٰیۃ وَ قَدْ ظَلَمْتُ نَفْسِیْ وَجِئْتُکَ اَسْتَغْفِرُ اللّٰہَ مِنْ ذَنْبِیْ فَاسْتَغْفِرْلِیْ مِنْ رَّبِّیْ فَنُوْدِیَ مِنْ قَبْرِہٖ قَدْ غُفِرَ لَکَ (مدارک ص ۲۳۴ ج ۱، تفسیر قرطبی ج ۵ ص ۲۶۵)

(روایت کی گئی ہے کہ ایک بدوی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تدفین کے بعد حاضر ہوا اور قبر مبارک پر پڑ گیا اور اس کی مٹی لے کر اپنے سر پر ڈالی اور کہا یا رسول اللہ جو آپ نے فرمایا میں نے سنا اور جو آپ پر نازل ہوا اس میں سے یہ بھی ہے کہ اگر لوگ اپنے نفس پر ظلم کر گذریں پھر اللہ سے طلب مغفرت کریں اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان کیلئے مغفرت چاہیں تو وہ اللہ کو تواب اور رحیم پاویں گے اور میں نے اپنے نفس پر ظلم کیا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر اللہ تعالیٰ سے طلب مغفرت کر رہا ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی میرے لئے اللہ تعالیٰ سے دعاء مغفرت فرمائیں، تو مزار مبارک سے ندا آئی کہ تم کو بخش دیا گیا) اور حافظ ابن کثیر بھی اپنی تفسیر میں اس آیت کے تحت میں ایک جماعت سے جن میں شیخ ابوالمنصور صباغ بھی ہیں اسی طرح کا واقعہ نقل فرماتے ہیں (تفسیر ابن کثیر ص ۵۲۰ ج ۱)

اور خود مولانا حسین علی صاحبؒ نے بھی اعرابی کے اس واقعہ کو اس طرح نقل کیا ہے: جَاءَ اَعْرَابِیٌّ فَقَالَ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ جِئْتُکَ تَسْتَغْفِرُ لِیْ اِلٰی رَبِّیْ فَنُوْدِیَ مِنَ الْقَبْرِ الشَّرِیْفِ قَدْ غُفِرَ لَکَ (تحریرات حدیث ص ۲۵۶ از مولانا حسین علی صاحب مرحوم)

(ایک بدوی آیا اور کہا اے اللہ کے رسول میں آپ کے پاس آیا ہوں آپ میرے لئے اللہ تعالیٰ سے دعاء مغفرت فرمائیں، تو مزار مبارک سے ندا آئی تم کو بخش دیا گیا)

علامہ سمہودیؒ نے بھی اس واقعہ کو بالسند اس طرح نقل کیا ہے، فرماتے ہیں:

قَالَ الْحَافِظُ اَبُوْ عَبْدِ اللهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُوْسَی بْنِ النُّعْمَانِ فِیْ کِتَابِہٖ مِصْبَاحِ الظَّلَامِ اَنَّ اَبَا سَعِیْدِ السَّمْعَانِیْ ذَکَرَ فِیْمَا رَوَیْنَا عَنْہُ عَنْ عَلِیِّ بْنِ اَبِیْ طَالِبٍ رَضِیَ اللهُ عَنْہُ قَالَ قَدِمَ عَلَیْنَا اَعْرَابِیٌّ بَعْدَ مَا دَفَنَّا رَسُوْلَ اللهِ صَلَّی اللهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بِثَلَاثَۃِ اَیَّامٍ فَرَمٰی بِنَفْسِہٖ عَلٰی قَبْرِ النَّبِیِّ صَلَّی اللهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَحَثَا مِنْ تُرَابِہٖ عَلٰی رَاْسِہٖ وَ قَالَ یَا رَسُوْلَ اللهِ قُلْتَ فَسَمِعْنَا قَوْلَکَ وَ وَعَیْتَ عَنِ اللهِ سُبْحَانَہٗ وَمَا وَعَیْنَا عَنْکَ وَکَانَ فِیْمَا اُنْزِلَ عَلَیْکَ وَلَوْ اَنَّھُمْ اِذْ ظَّلَمُوْا اَنْفُسَھُمْ جَاءُوْکَ فَاسْتَغْفَرُوا اللهَ الْاٰیۃ وَقَدْ ظَلَمْتُ وَجِئْتُکَ تَسْتَغْفِرْلِیْ فَنُوْدِیَ مِنَ الْقَبْرِ اَنَّہٗ قَدْ غُفِرَ لَکَ اِنْتَھٰی رَوٰی ذٰلِکَ اَبُوالْحَسَنِ عَلِیُّ بْنُ اِبْرَاھِیْمَ بْنِ عَبْدِاللهِ الْکَرْخِیُّ عَنْ عَلِیِّ ابْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ قَالَ حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْھَیْثَمِ الطَّائِیُّ قَالَ حَدَّثَنِیْ اَبِیْ عَنْ اَبِیْہِ عَنْ سَلْمَۃَ بْنِ کُھَیْلٍ عَنِ ابْنِ صَادِقٍ عَنْ عَلِیِّ ابْنِ اَبِیْ طَالِبٍ رَضِیَ اللهُ عَنْہُ فَذَکَرَہٗ (وفاء الوفاء ص ۱۳۶۲)

(حافظ ابو عبداللہ محمد بن موسیٰ بن نعمان اپنی کتاب مصباح الظلام میں فرماتے ہیں کہ ابوسعید سمعانی نے ان روایتوں میں جو ہمیں ان سے پہنچی ہیں حضرت علی المرتضیٰؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک بدوی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تدفین کے تین روز کے بعد آیا اور قبر مبارک پر پڑ گیا اور اس کی مٹی لے کر سر پر ڈالی اور کہا اے اللہ کے رسول جو آپ نے فرمایا ہم نے آپ کا ارشاد سنا اور جو آپ نے خدا سے یاد کیا ہم نے آپ سے یاد نہیں کیا اور جو آپ پر نازل ہوا اس میں یہ بھی ہے وَلَوْ اَنَّھُمْ اِذْ ظَّلَمُوْا اَنْفُسَھُمْ اور میں نے (اپنے نفس پر) ظلم کیا ہے اور آپ کے پاس آیا ہوں آپ میرے لئے دعاء مغفرت فرمائیں، تو مزار مبارک سے ندا آئی تم کو بخش دیا گیا)

اس طرح کا ایک اور واقعہ محمد بن حرب الہلالی سے علامہ سمہودیؒ نے نقل فرمایا ہے اس میں محمد بن حرب الہلالی کا قول ہے: فَرَقَدْتُ فَرَاَیْتُ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فِیْ نَوْمِیْ وَ هُوَ یَقُوْلُ اَلْحِقِ الرَّجُلَ وَ بَشِّرْہُ بِاَنَّ اللّٰہَ غَفَرَلَهٗ بِشَفَاعَتِیْ فَاسْتَیْقَظْتُ فَخَرَجْتُ اَطْلُبُهٗ فَلَمْ اَجِدْہُ (وفاء الوفا ص۱۳۶۱) (پھر میں سو گیا تو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے تھے اس شخص سے مل کر اسے بشارت دو کہ اللہ تعالیٰ نے میری شفاعت کی وجہ سے اس کو بخش دیا، میں نیند سے جاگا اور اس شخص کو تلاش کرنے کو نکلا مگر اس کو نہ پایا)

حضرت امام مالکؒ کا ارشاد

خلیفہ ابو جعفر کے سوال پر حضرت امام مالکؒ کا ارشاد وفاء الوفاء میں اس طرح نقل کیا ہے:

فَقَالَ فَلِمَ تُصَرِّفُ وَجْهَکَ عَنْهُ وَ هُوَ وَسِیْلَتُکَ وَ وَسِیْلَةُ اَبِیْکَ اٰدَمَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِلَی اللّٰہِ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ بَلْ اِسْتَقْبِلْهُ وَاسْتَشْفِعْ بِهٖ فَیُشَفِّعُکَ اللّٰہُ تَعَالٰی قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی وَلَوْاَنَّهُمْ اِذْ ظَّلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ جَآءُوْکَ الْاٰیة (وفاء الوفا ص۱۳۷۶) (تو آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے اپنا منہ کیوں موڑتا ہے حالانکہ آپ تیرے اور تیرے باپ آدم علیہ السلام کیلئے قیامت کے دن وسیلہ ہیں، آپ کی طرف منہ کر اور آپ کے ساتھ شفاعت طلب کر اللہ تعالیٰ شفاعت قبول کریں گے)

ابو جعفر کے اس واقعہ کو قاضی عیاضؒ نے بھی شفاء میں عمدہ سند کے ساتھ بیان فرمایا ہے: وَقَالَ عَیَاضٌ فِی الشِّفَاءِ بِسَنَدٍ جَیِّدٍ عَنِ ابْنِ حُمَیْدٍ اَحَدِ الرُّوَاةِ عَنْ مَالِکٍ فِیْمَا یَظْهَرُ (وفاء ص۱۳۷۶)

(قاضی عیاضؒ نے شفاء میں فرمایا ہے کہ یہ واقعہ عمدہ سند کے ساتھ ابن حمید سے مروی ہے)

آیت قرآنی سے استدلال

روضۂ مطہرہ کی زیارت کے ثواب اور قربت ہونے پر دلائل قائم فرماتے ہوئے علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں: اَمَّا الْکِتَابُ فَقَوْلُهٗ تَعَالٰی (وَلَوْ اَنَّهُمْ اِذْ ظَّلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ جَاءُوْکَ الْاٰیة) اَلْاٰیَةُ دَالَّةٌ عَلَی الْحَثِّ بِالْمَجِیْءِ اِلَی الرَّسُوْلِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَالْاِسْتِغْفَارِ عِنْدَهٗ وَاسْتِغْفَارِهٖ لَهُمْ وَ هٰذِهٖ رُتْبَةٌ لَا تَنْقَطِعُ بِمَوْتِهٖ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ الخ (وفاء ص۱۳۶۰) (لیکن کتاب اللہ تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد ولوانهم اذظلموا الآیة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضری دینے پر آمادہ کر رہا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس استغفار کرنے اور لوگوں کیلئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے استغفار فرمانے کو بتلا رہا ہے اور یہ ایسا مرتبہ ہے جو وفات شریفہ کے بعد بھی منقطع نہیں ہوتا)

اس کے بعد علامہ سمہودیؒ فرماتے ہیں: وَالْعُلَمَاءُ فَهِمُوْا مِنَ الْاٰیَةِ الْعُمُوْمَ لِحَالَتَیِ الْمَوْتِ وَالْحَیَاةِ وَاسْتَحَبُّوْا لِمَنْ اَتَی الْقَبْرَ اَنْ یَّتْلُوْهَا وَ یَسْتَغْفِرَ اللّٰهَ تَعَالٰی (ص۱۳۶۰) (اس آیت کا علماء نے وفات اور حیات دونوں حالتوں کے ساتھ عام ہونا سمجھا ہے اور جو شخص قبر پر حاضر ہو اس کیلئے مستحب قرار دیا ہے کہ وہ اس آیت کی تلاوت کرے اور اللہ تعالیٰ سے مغفرت طلب کرے)

محدث زماں فقیہ دوراں حضرت الشیخ مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی تھانوی دامت برکاتہم اپنی بے نظیر تصنیف اعلاء السنن میں فرماتے ہیں:

وَثَبَتَ بِهٖ اَنَّ حُکْمَ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَوْ اَنَّهُمْ اِذْ ظَّلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ جَاءُوْکَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُوْلُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِیْمًا بَاقٍ بَعْدَ وَفَاتِهٖ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ لَمْ یَنْقَطِعْ بِهَا (ص۳۳۹ ج ۱۰) (اس سے ثابت ہوا کہ اس آیت شریفہ کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریفہ کے بعد بھی باقی ہے وفات سے یہ حکم منقطع نہیں ہوا)

مفسرین عظام رحمہم اللہ کے اس آیت شریفہ کے تحت ان واقعات کے ذکر کرنے اور محدثین کرام رحمہم اللہ کی ان عبارات سے آیت ھٰذا کے مفہوم میں عموم کی تائید ہوتی ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سب مذکورہ مفسرین رحمہم اللہ اور محدثین رحمہم اللہ کے نزدیک اس آیت کا تعلق زندگی کے صرف اسی واقعہ سے نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک وفات کے بعد بھی استشفاع کیا جا سکتا ہے، اس لئے وفات کے بعد روضۂ اقدس پر حاضر ہونے والے کیلئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنی مغفرت کیلئے دعا کی درخواست حضور اقدس میں پیش کرے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے استشفاع کرے۔

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں ''فقہاء نے بعد سلام کے وقت زیارت قبر مبارک کے شفاعت مغفرت کا عرض کرنا لکھا ہے، پس یہ جواز کیلئے کافی ہے'' (فتاویٰ رشیدیہ ص ۱۱۲)

حضرت مولانا نانوتویؒ فرماتے ہیں ''وَلَوْ اَنَّهُمْ اِذْ ظَّلَمُوْا (الآیۃ) کیونکہ اس میں کسی کی تخصیص ہو تو کیونکر ہو، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود باجود تربیت تمام امت کیلئے یکساں رحمت ہے کہ پچھلے امتیوں کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آنا اور استغفار کرانا جب ہی متصور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قبر میں زندہ ہوں'' (آب حیات ص ۴۹)

حضرت تھانویؒ محمد بن حرب ہلالی کے واقعہ کے ذکر کے بعد فرماتے ہیں ''ان محمد بن حرب کی وفات ۲۲۸ھ میں ہوئی، غرض زمانہ خیر القرون کا تھا اور کسی سے اس وقت نکیر منقول نہیں پس حجت ہو گیا'' (نشر الطیب ص ۳۵۷)

نیز حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں ''اور جَآءُوْكَ (آپ کے پاس آتے) یہ عام ہے خواہ حیات میں ہو یا بعد الممات ہو'' (وعظ ثلج الصدور ص ۱۱۶)

اور اگر کوئی اس محذور کو بھی تسلیم کر لے تو پھر بھی اس سے اصل مسئلہ بعد الوفات استشفاع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کچھ اثر نہیں پڑتا، بلکہ اس کے ثبوت اور جواز کیلئے دوسرے دلائل موجود ہیں۔

قبر اقدس پر حاضر ہو کر بارش کیلئے دعا کا طلب کرنا

علامہ سمہودیؒ فرماتے ہیں:

وَقَدْ يَكُوْنُ التَّوَسُّلُ بِهٖ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ الْوَفَاةِ بِمَعْنٰى طَلَبِ اَنْ يَّدْعُوَ كَمَا كَانَ فِيْ حَيَاتِهٖ وَ ذٰلِكَ فِيْمَا رَوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ مِنْ طَرِيْقِ الْاَعْمَشِ عَنْ اَبِيْ صَالِحٍ عَنْ مَالِكِ الدَّارِ وَرَوَاهُ ابْنُ اَبِيْ شَيْبَةَ بِسَنَدٍ صَحِيْحٍ عَنْ مَالِكِ الدَّارِ قَالَ اَصَابَ النَّاسَ قَحْطٌ فِيْ زَمَنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فَجَاءَ رَجُلٌ اِلٰى قَبْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اِسْتَسْقِ اللّٰهَ لِاُمَّتِكَ فَاِنَّهُمْ قَدْ هَلَكُوْا فَاَتَاهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَنَامِ فَقَالَ اِئْتِ عُمَرَ فَاَقْرِأْهُ السَّلَامَ وَاَخْبِرْهُ اَنَّهُمْ مُسْقَوْنَ وَ قُلْ لَهٗ عَلَيْكَ الْكَيْسُ الْكَيْسُ فَاَتَى الرَّجُلُ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فَاَخْبَرَهٗ فَبَكٰى عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ ثُمَّ قَالَ يَا رَبِّ مَا اٰلُوْ اِلَّا مَا عَجَزْتُ عَنْهُ رَوٰى سَيْفٌ فِي الْفُتُوْحِ اَلَّذِيْ رَاٰى فِي الْمَنَامِ بِلَالُ بْنُ الْحَارِثِ الْمُزَنِيُّ اَحَدُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَمَحَلُّ الْاِسْتِشْهَادِ طَلَبُ الْاِسْتِسْقَاءِ مِنْهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ هُوَ فِي الْبَرْزَخِ وَ دُعَاءُهٗ لِرَبِّهٖ فِيْ هٰذِهِ الْحَالَةِ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ وَ عِلْمُهٗ بِسُؤَالِ مَنْ يَّسْأَلُهٗ قَدْ وَرَدَ فَلَا مَانِعَ مِنْ سُؤَالِ الْاِسْتِسْقَاءِ وَ غَيْرِهٖ مِنْهُ كَمَا كَانَ فِي الدُّنْيَا (وفاء الوفاء ص ۱۳۷۴)

(اور کبھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس معنیٰ کا توسل وفات کے بعد بھی ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا کی طلب کی جاوے جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں ہوتا تھا اور یہ بیہقی نے روایت کیا ہے اعمش کے طریق سے انہوں نے ابوصالح سے روایت کیا ہے اور انہوں نے مالک دار سے اور ابن ابی شیبہ نے صحیح سند کے ساتھ مالک دار سے روایت کیا ہے کہ عمر بن خطابؓ کے زمانہ میں قحط ہوا تو ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر پر حاضر ہوا اور عرض کیا اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) اپنی امت کیلئے اللہ تعالیٰ سے پانی طلب کیجئے لوگ ہلاک

ہور ہے ہیں اس کے بعد اس شخص کو خواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت
ہوئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ عمر کے پاس جا کر ان کو سلام پہنچاؤ اور یہ
خبر دو کہ بارش ہوگی اور یہ بھی کہو کہ ہوشیاری سے کام لیں وہ شخص حضرت عمرؓ کی خدمت
میں آیا اور آپ کو خبر پہنچائی حضرت عمرؓ رو پڑے اور پھر عرض کیا اے میرے پروردگار
میں کوتاہی نہیں کرتا مگر جس سے میں عاجز ہو جاؤں، فتوح میں سیف نے روایت کیا
ہے کہ جس شخص نے خواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی تھی وہ بلال بن
حارث مزنی ایک صحابی ہیں (رضی اللہ تعالیٰ عنہم) اور محل استشہاد آپ صلی اللہ علیہ وسلم
سے پانی کیلئے دعا طلب کرنا ہے اس حال میں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم برزخ میں
تشریف فرما ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دعا کرنا اپنے رب سے اس حالت میں
ممنوع نہیں اور سوال کرنے والے کے سوال کا علم بھی ثابت ہے تو آپ صلی اللہ علیہ
وسلم سے استسقاء وغیرہ کے سوال کرنے سے کوئی امر مانع نہیں ہے جیسا کہ دنیا میں
(بھی اسی طرح کا سوال کیا جایا کرتا) تھا)

ایسے ہی دلائل کی وجہ سے اکابر علماء دیوبند رحمہم اللہ تعالیٰ بھی اس کے قائل ہیں
کہ قبر اطہر پر حاضری کے وقت سلام عرض کرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
شفاعت مغفرت کا سوال کرنا جائز ہے۔

چنانچہ قطب الارشاد حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی نور اللہ مرقدہ
اپنے فتاویٰ میں استعانت کے تیسرے معنی (قبر کے پاس جا کر کہے کہ اے فلاں
میرے واسطے دعاء کرو کہ حق تعالیٰ میرا کام کر دیوے) پر کلام کرتے ہوئے تحریر
فرماتے ہیں ”اس میں اختلاف علماء کا ہے، مجوزین سماع موتی اس کے جواز کے
مقر ہیں اور مانعین سماع منع کرتے ہیں، سو اس کا فیصلہ اب کرنا محال ہے مگر انبیاء
علیہم السلامؑ کے سماع میں کسی کو خلاف نہیں اسی وجہ سے ان کو مستثنیٰ کیا ہے، اور دلیل

جواز یہ ہے کہ فقہاءؒ نے بعد سلام کے وقت زیارت قبر مبارک کے شفاعت مغفرت کا عرض کرنا لکھا ہے پس یہ جواز کیلئے کافی ہے" (فتاویٰ رشیدیہ ص ۱۱۲)

تعجب ہے کہ فقہاء کرامؒ اور حضرت گنگوہیؒ (جو کہ مؤلف کے شیخ مولانا حسین علی صاحب کے بھی استاذ حدیث ہیں) کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر منور سے استشفاع کو جائز فرمانے کے باوجود بھی مؤلف اس کے منکر ہیں اور اس کو ناجائز لکھتے ہیں۔

استمداد واستعانت کا معنی اور اس کا حکم

حقیقت یہ ہے کہ استمداد واستعانت کے کئی معنی ہیں اور ہر معنی کا حکم بھی جدا ہے جیسا کہ حضرت گنگوہیؒ نے تحریر فرمایا ہے "استعانت کے تین معنی ہیں، ایک یہ کہ حق تعالیٰ سے دعا کرے کہ بحرمۃ فلاں میرا کام کر دے یہ باتفاق جائز ہے خواہ عند القبر ہو خواہ دوسری جگہ، اس میں کسی کو کلام نہیں۔ دوسرے یہ کہ صاحب قبر سے کہے کہ تم میرا کام کر دو یہ شرک ہے خواہ قبر کے پاس کہے خواہ قبر سے دور کہے۔ تیسرے یہ کہ قبر کے پاس جا کر کہے کہ اے فلاں تم میرے واسطے دعا کرو کہ حق تعالیٰ میرا کام کر دے اس میں اختلاف علماء کا ہے الخ" (آگے وہی عبارت ہے جو اوپر لکھی گئی) (فتاویٰ رشیدیہ ص ۱۱۲)

حضرت گنگوہی کی تصریح سے معلوم ہوا کہ استمداد کے تیسرے معنی طلب دعاء کا اعتبار کر کے عام اموات سے استمداد کرنے میں اگرچہ علماء کا اختلاف ہے اور اس کا جواز وعدم جواز سماع موتی کے اختلافی مسئلہ پر مبنی ہے مگر انبیاء علیہم السلام کے سماع عند القبر میں چونکہ کسی کو خلاف نہیں اس وجہ سے قبور انبیاء علیہم السلام سے یہ استمداد بمعنی طلب دعاء بلا خلاف جائز اور درست ہے۔

اسی واسطے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے بوقت زیارت روضۂ اطہر شفاعت مغفرت کے عرض کرنے کیلئے لکھا ہے جو کہ اسی استمداد بمعنی طلب دعاء کی ایک جزئی ہے مگر مؤلف نے حضرت گنگوہیؒ اور تمام فقہاءؒ کے خلاف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی

قبر مبارک سے مطلقاً استمداد اور استشفاع کو ناجائز لکھ دیا، معلوم ہوتا ہے ان کو استمداد ممنوع اور استشفاع کی حقیقت کے سمجھنے میں اشتباہ ہو گیا ہے اسی واسطے انہوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک سے ہر قسم کی استمداد اور استشفاع کا انکار کر دیا۔

مؤلف کے استدلال کی حقیقت

مؤلف نے تفسیر کے اس مقام پر اپنے استدلال میں حضرت مولانا شاہ محمد اسحاق صاحبؒ کے مسائل اربعین سے ایک عبارت نقل کی ہے، مؤلف لکھتے ہیں: جیسا کہ حضرت مولانا شاہ محمد اسحاقؒ نے شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ کی ایک عبارت سے پیدا ہونے والی غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا ہے ''وحق آنست کہ انکار فقہاء عام است ازاں کہ استمداد از قبور انبیاء کنند یا از قبور غیر ایشاں ہمہ جائز نیست، چنانچہ از عبارت دیگر کتب فقہاء کہ دریں جواب ایراد کردہ می شود واضح خواہد گردید (مسئلہ ۴۰)

حضرت شاہ صاحبؒ کی اس عبارت میں استشفاع کا تو نام تک بھی نہیں اور اگر استشفاع کو استمداد میں داخل کر کے اس سے اس کا حکم سمجھا گیا تو اس کے متعلق گذارش ہے کہ اس عبارت میں اگر استمداد کی تیسری صورت مراد لی جاوے تو پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے اربعین میں اس مسئلہ کے متعلق مجمع البحار کے حوالہ سے بطور دلیل جو یہ عبارت نقل فرمائی ہے:

مَنْ قَصَدَ لِزِيَارَةِ قُبُوْرِ الْاَنْبِيَاءِ وَالصُّلَحَاءِ اَنْ يُّصَلِّيَ عِنْدَ قُبُوْرِهِمْ وَ يَدْعُوَ عِنْدَهَا وَ يَسْئَلَهُمُ الْحَوَائِجَ فَهٰذَا لَا يَجُوْزُ عِنْدَ اَحَدٍ مِّنْ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِيْنَ فَاِنَّ الْعِبَادَةَ وَ طَلَبَ الْحَوَائِجِ حَقُّ اللهِ وَحْدَهٗ اِنْتَهٰى (جو شخص انبیاء اور صلحاء کی قبور کی زیارت کا قصد کرے، ان کی قبور کے پاس نماز پڑھے اور دعا کرے اور ان سے حاجتوں کی درخواست کرے تو یہ بات علماء اسلام میں سے کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے، کیونکہ عبادت اور طلب حوائج صرف اللہ کا حق ہے)

اس کو اربعین کی عبارت سے کوئی تعلق نہیں رہتا، نہ وہ اس کی دلیل بنتی ہے، کیونکہ مجمع البحار کی عبارت کا تعلق استمداد کی دوسری صورت استمداد بمعنی طلب حوائج سے ہے نہ کہ استمداد بمعنی طلب دعاء سے، اس لئے کہ اس عبارت میں وَيَسْـَٔلُهُمُ الْحَوَائِجَ اور فَاِنَّ الْعِبَادَةَ وَطَلَبَ الْحَوَائِجِ حَقُّ اللهِ وَحْدَهٗ موجود ہے جس سے یہ واضح ہے کہ مجمع البحار کی یہ عبارت استمداد کی اس صورت کے متعلق ہے جس میں اہل قبور سے ہی حاجات کو طلب کیا جاتا ہو اور ان سے یہ کہا جاتا ہو کہ میری حاجت کو پورا کردو اور میرا کام کردو۔ اس کو حضرت گنگوہیؒ نے بھی اپنے فتاویٰ میں دوسری صورت کے نام سے ذکر فرما کر شرک فرمایا ہے، اسی کو صاحب مجمع البحار ناجائز فرما رہے ہیں۔ تو یہ استمداد کی دوسری صورت ہوئی اس استمداد کے بارہ میں بے شک فقہاء کا انکار عام ہے کہ وہ قبور انبیاء علیہم السلام اور قبور غیر انبیاء سب سے ناجائز ہے۔

مگر مجمع البحار کی اس عبارت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ استمداد بمعنی طلب دعاء میں انبیاء علیہم السلام اور غیر انبیاء کی قبور برابر ہیں اور سب سے یہ استمداد ناجائز ہے، حالانکہ اس عبارت کے نقل کرنے سے مقصد یہی تھا بلکہ اس عبارت سے تو غیر انبیاء کی قبور سے بھی استمداد بمعنی طلب دعاء کا عدم جواز ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ اہل قبور سے دعا کرنے کیلئے عرض کرنا اور یوں کہنا کہ تم میرے واسطے دعا کردو یہ اپنی حاجات کا ان سے طلب کرنا نہیں ہے بلکہ اپنی حاجات کو خدا تعالیٰ سے طلب کرنے میں ان کو وسیلہ بنانا اور ان سے درخواست کرنا ہے کہ تم بھی میرے لئے میری حاجات کو خدا تعالیٰ سے مانگو اس کا عدم جواز اس عبارت سے ثابت نہیں ہوتا، یہ اور بات ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ عام اموات میں مسئلہ سماع کے اختلافی ہونے کی وجہ سے دعاء کی درخواست کرنے میں بھی اختلاف ہو گیا، جیسا کہ حضرت گنگوہی کے فتاویٰ کی عبارت سے واضح ہو چکا۔ البتہ یہ طریقہ طلب دعاء از اموات کا غیر نبی

کے بارہ میں چونکہ عام طور پر خیر القرون میں مروج نہیں تھا اس لئے بعض اکابر نے عام اموات سے اس قسم کی استمداد کو بدعات میں شمار کیا ہے، کمافی ایضاح الحق الصریح لحضرۃ مولانا شاہ محمد اسماعیل صاحب دہلویؒ۔

اور بعض اکابر نے عام اموات سے طلب دعاء کا کسی دلیل سے ثبوت نہ ہونے کی وجہ سے اس استمداد بمعنی طلب دعاء کو زندہ کے ساتھ خاص فرما دیا ہے کمافی بوادرالنوادر وَلَمْ یَثْبُتْ فِی الْمَیِّتِ بِدَلِیْلٍ فَیُخْتَصُّ ھٰذَا الْمَعْنٰی بِالْحَیِّ (ص۷۰۸ ج۲) لیکن چونکہ قبر اطہر کے پاس سے انبیاء علیہم السلام کے سماع میں کسی کو اختلاف نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بعد وفات قبر مبارک پر حاضر ہو کر طلب دعاء دلیل سے بھی ثابت ہے جیسا کہ اوپر مفصلاً گذرا، اس وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک سے استمداد بمعنی طلب دعاء اور استشفاع بالاتفاق جائز ہے۔

خلاصۂ کلام

خلاصہ یہ ہے کہ غیر انبیاء کی قبور سے استمداد بمعنی طلب دعاء کے جواز کا فی نفسہٖ اگرچہ سماع موتی کے مسئلہ پر مدار ہے، مگر خیر القرون میں عام طور پر اس کے مروج نہ ہونے اور کسی دلیل سے ثبوت نہ ہونے کی وجہ سے اگر اس کو بدعات میں شمار کر کے عوام کو اس سے سداً للذریعہ منع کیا جاوے تو یہ اور بات ہے، مگر مجمع البحار کی عبارت سے اس کا عدم جواز ثابت نہیں ہوتا۔

تو اب حضرت شیخ عبدالحق صاحبؒ کی عبارت وَاَمَّا الْاِسْتِمْدَادُ بِاَھْلِ الْقُبُوْرِ فِیْ غَیْرِ النَّبِیِّ وَالْاَنْبِیَاءِ عَلَیْھِمُ السَّلَامُ فَقَدْ اَنْکَرَہٗ کَثِیْرٌ مِّنَ الْفُقَھَاءِ الخ (اور بہرحال مدد طلب کرنا نبی اور انبیاء علیہم السلام کے علاوہ دوسرے اہل قبور سے تو اس کا انکار کیا ہے بہت سے فقہاء نے) سے جس کا تعلق استمداد کی تیسری قسم استمداد بمعنی طلب دعاء سے ہے بقول مؤلف جس پیدا ہونے والی غلط فہمی (انبیاء علیہم السلام کی قبور کا حکم

استمداد بمعنی طلب دعا میں عام قبور سے علیحدہ اور جدا ہے اور وہ اس اختلاف استمداد از اہل قبور بمعنی مذکور سے مستثنیٰ ہے) کا ازالہ حضرت شاہ محمد اسحاق صاحبؒ اربعین کی عبارت منقولہ میں فرمار ہے ہیں اس عبارت کیلئے مجمع البحار کی عبارت بالا کیسے دلیل بن سکتی ہے؟ جبکہ اس عبارت میں استمداد (بمعنی مذکور) کا ذکر ہی نہیں، اس میں تو استمداد بمعنی طلب حوائج کا ذکر ہے۔

اسی طرح قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتیؒ کے ارشاد ''دعاء از انہا خواستن حرام است'' کا مطلب بھی یہی ہے کہ اموات سے اپنی حاجات کو طلب کرنا حرام ہے۔ چونکہ استمداد لفظ مشترک ہے اور اس کے کئی معنی ہیں اس لئے بھی اقوال علماء میں بظاہر نظر اختلاف معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی حقیقت کے سمجھ لینے کے بعد معلوم ہو جاتا ہے کہ درحقیقت ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے، حضرت گنگوہیؒ نے صحیح فرمایا ہے کہ ''حق یہ ہے کہ یہ مسئلہ مخلوط ہو رہا ہے'' (فتاویٰ ص ۱۱۲)

استمداد کی حقیقت کے نہ سمجھنے ہی کی وجہ سے اس کی جائز اور ناجائز صورتوں میں بعض لوگوں کو اشتباہ ہو جاتا ہے، اس کی تفصیل مرشدی سراج الامت حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی مدظلہم العالی کے رسالہ ''الارشاد فی مسئلۃ الاستمداد'' کے ملاحظہ سے معلوم ہو سکتی ہے اور اس کا خلاصہ ماہنامہ الصدیق ملتان میں بھی شائع ہو رہا ہے، (اس کے علاوہ ''فیض روحانی'' کے نام سے الگ بھی شائع ہو چکا ہے)

مؤلف نے استمداد کی جائز اور ناجائز صورتوں میں امتیاز نہیں کیا اور قبر مبارک سے استمداد کو مطلقاً ناجائز لکھ دیا، حالانکہ استمداد بمعنی طلب دعاء آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بعد از فات بھی بلا اختلاف جائز ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع بعد از وفات میں کسی کو اختلاف ہی نہیں ہے، یہاں تک کہ خود مؤلف نے بھی حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہم کی مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں

پیش فرمودہ اس تحریر پر جس کو فریقین نے تسلیم کیا تھا دستخط کر کے یہ مان لیا تھا کہ ''روضۂ اقدس پر حاضر ہونے والوں کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ وسلام سنتے ہیں'' (تعلیم القرآن راولپنڈی ماہ اگست ۱۹۶۲ء) بلکہ قبر مبارک سے استشفاع (طلب شفاعت) کی تو فقہاء نے تلقین فرمائی ہے، کیونکہ اس استشفاع میں حاجات کو طلب نہیں کیا جاتا بلکہ اس کی حقیقت صرف یہ ہے کہ قبر مبارک کی زیارت کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شفاعت کی درخواست کی جاتی ہے، اس کو فقہاء کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم باب زیارت میں ذکر فرماتے ہیں۔

چنانچہ فتح القدیر شرح ہدایہ میں ہے: ثُمَّ یَسْئَلُ النَّبِیَّ الشَّفَاعَۃَ یَقُوْلُ یَا رَسُوْلَ اللہِ اَسْئَلُکَ الشَّفَاعَۃَ (فتح القدیر ص ۳۳۷ ج ۲)

(پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے (اس طرح) شفاعت کی درخواست کرے اے اللہ کے رسول آپ سے شفاعت کی درخواست کرتا ہوں)

اب اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا سماع عند القبر بھی ثابت نہ ہو تو یہ طلب شفاعت کس مقصد کیلئے ہے؟ اور علامہ ابن ہمامؒ نے اس کی کیوں تلقین فرمائی؟

حضرت گنگوہیؒ بھی تحریر فرماتے ہیں:

پھر حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیلہ سے دعا کرے اور شفاعت چاہے، کہے!

یَا رَسُوْلَ اللہِ اَسْئَلُکَ الشَّفَاعَۃَ وَاَتَوَسَّلُ بِکَ اِلَی اللہِ فِیْ اَنْ اَمُوْتَ مُسْلِماً عَلٰی مِلَّتِکَ وَسُنَّتِکَ (زبدۃ المناسک ص ۹۰)

(اے اللہ کے رسول آپ سے شفاعت کی درخواست کرتا ہوں اور آپ کا وسیلہ اللہ کی طرف پکڑتا ہوں اس میں کہ مروں میں اسلام کی حالت میں آپ کی ملت اور سنت پر)

دعاء خاتمہ

اللہ تعالیٰ مجھ نا کارہ کو پھر بھی قبر مبارک علیٰ صاحبہا الف الف صلوٰۃ وتحیۃ پر حاضری کی دولت عظمیٰ سے نوازیں(1) اور آنحضرت شفیع المذنبین صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں شفاعت کی درخواست پیش کرنے کا شرف پھر حاصل کرنے کی توفیق ارزانی فرماویں اور اس وسیلۂ دارین کی شفاعت کو میرے حق میں قبول فرماویں، امین بِحُرْمَةِ سَيِّدِ الْمُرْسَلِيْنَ صَلَّى اللهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَ عَلٰى اٰلِهِ الطَّيِّبِيْنَ الطَّاهِرِيْنَ وَ اَصْحَابِهٖ اَجْمَعِيْنَ ۔هٰذَا اٰخِرُ مَا اَرَدْنَا اِيْرَادَهٗ فِيْ هٰذَا الْبَابِ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَ اِلَيْهِ الْمَرْجِعُ وَالْمَاٰبُ۔

احقر العباد سید عبد الشکور ترمذی عفی عنہ
خادم طلباء مدرسہ عربیہ حقانیہ ساہیوال ضلع سرگودھا
اوائل محرم ۱۳۸۶ھ

---

(1) الحمد للہ حضرت مؤلف علامہ مدظلہم کی یہ دعا مقبول ہوئی کہ انہیں پھر ایک مرتبہ یہ سعادت حاصل ہوئی، ۱۴۱۲ھ میں حرمین شریفین زادھما اللہ شرفاً وکرامۃً کے مقدس سفر کے دوران ایک ہفتہ مدینہ منورہ میں آپ کا قیام رہا اور بار بار حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضری اور درخواست شفاعت پیش کرنے کی سعادت ملتی رہی، وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ اَوَّلاً وَّاٰخِراً ۔حق تعالیٰ پھر بھی بار بار اس سعادت عظمیٰ سے نوازتے رہیں۔

ع خدایا ایں کرم بارے دگر کن

آمین

احقر سید عبد القدوس ترمذی
یکم رمضان المبارک ۱۴۱۶ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ضمیمہ

ہدایۃ الحیران فی جواہر القرآن

از قلم

فقیہ العصر حضرت مولانا

مفتی سید عبد الشکور ترمذی قدس سرہ

مصدقہ

شیخ الاسلام حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی نور اللہ مرقدہ

خلیفۂ ارشد

حکیم الامۃ مجدد الملۃ حضرت مولانا شاہ محمد اشرف علی تھانوی قدس سرہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تصدیق وتوثیق

فخر المحدثین حضرت مولانا علامہ ظفر احمد عثمانی تھانوی قدس سرہ

بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوۃِ:

بندہ نے اس ضمیمہ ہدایۃ الحیران کو جو اس وقت سورۂ بقرہ کے متعلق ہے حرفاً حرفاً دیکھا، ماشاء اللہ اچھا لکھا گیا ہے اور مصنف نے تہذیب وشائستگی سے کلام کیا ہے۔ اور ہر صاحب علم کو اپنے علم کے موافق احقاق حق وابطال باطل کا حق ہے بلکہ بعض دفعہ ضروری بھی ہے۔

اللہ تعالیٰ اس سعی کو قبول فرمائیں اور ناظرین کیلئے نافع بنائیں۔

وَمَا ذٰلِکَ عَلَی اللہِ بِعَزِیْزٍ

والسلام

ظفر احمد عثمانی عفا اللہ عنہ

۱۶/ج ۱/۱۳۸۸ھ

ضمیمۂ ہدایۃ الحیران

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وَاللّٰہُ یَقُوْلُ الْحَقَّ وَ ھُوَ یَھْدِی السَّبِیْلَ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ وَ اَصْحَابِہٖ وَاٰلِہٖ اَجْمَعِیْنَ۔

بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوۃِ:

عرض آنکہ حضرت سیدی و مرشدی مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی مدظلہم العالی نے ایک والا نامہ میں اس ہیچمدان کو تفسیر جواہر القرآن مؤلفہ مولانا غلام اللہ خان راولپنڈی پر بغرض اصلاح پوری طرح نظر ڈالنے کا حکم فرمایا تھا جس کی تفصیل ہدایۃ الحیران کے مقدمہ میں مذکور ہے، مگر اس وقت تفسیر مذکور کے جستہ جستہ چند مقامات پر ہی نظر ڈالنے اور اس کے متعلق اظہار رائے کرنے پر اکتفاء کیا گیا تھا، تفصیلی نظر کا موقع نہیں ملا تھا۔

اب جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس احقر کو بیان القرآن کی نئی ترتیب مع اضافات کا موقع میسر فرمایا اور محض اپنے فضل و کرم سے سورۂ بقرہ کی ترتیب کی توفیق بخشی تو اس وقت ساتھ کے ساتھ جواہر القرآن کی سورۂ بقرہ پر بھی دوبارہ نظر ڈال لینا مناسب

معلوم ہوا، اور اس مرتبہ کی یہ نظر بہ نسبت پہلے کے تقریباً بالاستیعاب تھی۔

اس نظر کے نتیجہ میں جو مقامات مزید قابل اصلاح وترمیم معلوم ہوئے ان کے بارہ میں بھی مختصر طور پر اظہار رائے کر کے ان کو بھی ناظرین کرام کی معلومات میں اضافہ کیلئے حضرت والا دامت برکاتہم کی نظر اصلاحی کے بعد ہدایۃ الحیران کے ضمیمہ کے طور پر اس کے آخر میں ملحق کر دیا گیا ہے۔

اور جن مقامات پر ہدایۃ الحیران میں کلام ہو چکا ہے ان کو اسی میں ملاحظہ فرمائیں، امید ہے کہ اس ضمیمہ کو بھی بنظر انصاف ہی ملاحظہ فرمایا جائے گا۔

وَاللّٰہُ الْمُوَفِّقُ وَالْمُعِیْنُ وَھُوَ حَسْبِیْ وَنِعْمَ الْوَکِیْلُ۔

اب تفسیر جواہر القرآن کے وہ قابل اصلاح مقامات مع اصلاحات کے پیش کئے جاتے ہیں۔

۱۰؍جمادی الاولیٰ ۱۳۸۸ھ بروز سہ شنبہ بعد نماز ظہر

مقام اوّل

جواہر القرآن میں مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِیْ کے تحت پہلے تو عام مفسرین کی رائے کے مطابق یہی لکھا ہے کہ "یہاں سے منافقوں کی دو مثالیں بیان کی جارہی ہیں پہلی مثال مَثَلُهُمْ سے لے کر لَا یَرْجِعُوْنَ تک، دوسری اَوْ كَصَیِّبٍ سے لے کر آخر رکوع تک" (جواہر ص ۲۴) اس کے بعد مؤلف جواہر نے اپنے شیخ (جناب مولانا حسین علی صاحبؒ) کی طرف منسوب کر کے لکھا ہے "اللہ تعالیٰ نے ان تینوں جماعتوں یعنی مؤمنین، کفار اور منافقین کا حال بیان کرنے کے بعد آخر الذکر دو جماعتوں کا حال خوب واضح کرنے کیلئے دو مثالیں بیان فرمائی ہیں، ایک علانیہ کافروں کیلئے یعنی مَثَلُهُمْ سے لَا یَرْجِعُوْنَ تک اور ایک منافقوں کیلئے یعنی اَوْ كَصَیِّبٍ سے آخر رکوع تک، اس لئے مَثَلُهُمْ کی ضمیر مطلق کفار کی طرف راجع ہے" (جواہر ص ۲۴)

پھر آگے چل کر لکھا ہے "اور پھر اس تمثیل کی دو شقیں ہیں ایک وَاللهُ مُحِیْطٌ بِالْكٰفِرِیْنَ تک اور دوسری یَكَادُ الْبَرْقُ سے آخر رکوع تک" (جواہر ص ۲۵)

جمہور مفسرین نے مَثَلُهُمْ سے آخر رکوع تک منافقین کی دو مثالیں قرار دی ہیں، اب ان میں سے ایک مثال کو علانیہ کافروں کیلئے قرار دینا محض تفرد اور جمہور مفسرین کی رائے کے خلاف ہونے کی وجہ سے قابل اصلاح ہے۔

مقام ثانی

وَاِنَّهَا لَكَبِیْرَةٌ کی تفسیر میں جمہور نے یہ لکھا ہے اِنَّهَا کی ضمیر صَلٰوۃ کی طرف راجع ہے اور مرجع کا قریب ہونا مرجح ہے جمہور کی رائے کا، مگر جواہر میں لکھا ہے کہ "اِنَّهَا کی ضمیر خصْلَة کی طرف راجع ہے اور اس سے مراد استعانت بالصبر والصلوٰۃ ہے

جو ما قبل سے مفہوم ہے، یعنی نفس کو مرغوبات سے روکنا اور اسے دنیا کے گونا گوں منافع اور بوقلموں تحائف کو ترک کرنے پر آمادہ کرنا بہت ہی شاق اور دشوار ہے'' (جواہر ص ۳۴) اس جگہ بھی جمہور مفسرین کی رائے کے خلاف تفرد اختیار کیا گیا ہے جو کہ قابل اصلاح ہے۔

مقام ثالث

وَاِذْ قُلْتُمْ یٰمُوْسٰی لَنْ نُّؤْمِنَ لَکَ حَتّٰی نَرَی اللّٰہَ جَھْرَۃً الخ کی تفسیر میں جواہر میں لکھا ہے ''معتزلہ اور روافض نے اس آیت سے امتناع رؤیت باری تعالیٰ پر استدلال کیا ہے مگر یہ استدلال صحیح نہیں، کیونکہ اس سے امتناع فی الدنیا ثابت ہوتا ہے نہ کہ مطلق امتناع'' (جواہر ص ۳۷) لیکن یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ اس آیت سے امتناع فی الدنیا ثابت ہوتا ہے، آیت سے دنیا اور آخرت میں سے کسی جگہ بھی رؤیت باری تعالیٰ کا امتناع اور استحالہ ثابت نہیں ہوتا، اس لئے آیت سے امتناع رویت فی الدنیا کو تسلیم کر لینا درست نہیں ہے۔

آگے مؤلف نے اہل سنت کا جو یہ مسلک نقل کیا ہے کہ ''رؤیت باری تعالیٰ فی نفسہٖ دنیا و آخرت دونوں جہانوں میں ممکن ہے، لیکن دنیا میں اس کا وقوع نہیں ہوگا البتہ آخرت میں مؤمنین دیدار الٰہی سے مشرف و محظوظ ہوں گے'' (جواہر ص ۳۷) یہ صحیح ہے اور اسی سے اس کا رد بھی ہو جاتا ہے کہ ''آیت سے امتناع فی الدنیا ثابت ہوتا ہے'' جس کو مؤلف نے اوپر تسلیم کیا تھا کیونکہ مسلک اہل سنت جب یہ ہے کہ رؤیت باری تعالیٰ فی نفسہٖ دنیا و آخرت دونوں جہانوں میں ممکن ہے تو پھر آیت سے امتناع رؤیت فی الدنیا کیسے ثابت ہو سکتا ہے؟ کیا مسلک اہل سنت آیت ھٰذا کے خلاف ہے؟

اور اس مقام میں قاضی بیضاویؒ کی جو یہ عبارت جواہر میں نقل کی گئی ہے:

لِفَرْطِ الْعِنَادِ وَالتَّعَنُّتِ وَطَلَبِ الْمُسْتَحِیْلِ فَاِنَّھُمْ ظَنُّوْا اَنَّہٗ تَعَالٰی یُشْبِہُ الْاَجْسَامَ فَطَلَبُوْا رُؤْیَۃَ الْاَجْسَامِ فِی الْجِھَاتِ وَالْاَحْیَازِ الْمُقَابِلَۃِ لِلرَّائِیْ وَ ھِیَ مُحَالٌ مگر اس

سے ملتی ہوئی بیضاویؒ کی یہ عبارت: بَلِ الْمُمْكِنُ اَنْ يُّرٰى رُؤْيَةً مُنَزَّهَةً عَنِ الْكَيْفِيَّةِ وَ ذٰلِكَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ فِي الْاٰخِرَةِ وَ لِلْاَفْرَادِ مِنَ الْاَنْبِيَاءِ فِيْ بَعْضِ الْاَحْوَالِ فِي الدُّنْيَا چھوڑ دی گئی ہے جس سے یہ معلوم ہو رہا تھا کہ جس رؤیت میں جہت اور مقابلہ کی صورت نہ ہو ایسی منزہ عن الکیفیۃ رؤیت باری تعالیٰ نہ صرف یہ کہ ممکن ہی ہے بلکہ آخرت میں تو تمام مؤمنین کو اس نعمت سے مشرف فرمایا جائے گا اور دنیا میں بھی بعض انبیاء کرام علیہم السلام کو اس خصوصیت کے ساتھ ممتاز و مخصوص فرمایا جانا ثابت ہے۔

جواہر میں جو اس جگہ یہ لکھا ہے ''لیکن دنیا میں اس کا وقوع نہیں ہوگا'' قاضی بیضاویؒ کی عبارت کے اس متروکہ حصے سے ثابت ہو گیا کہ اس سے بعض انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام مخصوص ہیں اور ان کیلئے یہ منقبت عظمی دنیا میں بھی ثابت ہے۔

اور جواہر القرآن میں عبارت مذکورہ کا جو ابتدائی حصہ نقل کیا گیا ہے اس سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ جس رؤیت میں جہت اور مقابلہ کی صورت ہو وہ محال ہے نہ مطلق رؤیت اور چونکہ یہود اپنے ظن باطل میں باری تعالیٰ کیلئے مشابہت اجسام کے قائل تھے اس لئے انہوں نے ایسی ہی رؤیت کا سوال کیا تھا جس میں مقابلہ اور جہت ہو اس کو قاضی بیضاویؒ نے محال فرمایا ہے، اس وجہ سے اس عبارت کو دنیا میں منزہ عن الکیفیۃ رؤیت کے امتناع سے کچھ تعلق نہیں ہے۔

ف: باوجودیکہ بخاری شریف اور دوسری صحاح میں صاف مذکور ہے کہ بنی اسرائیل نے قول کی تبدیلی کی تھی اور بجائے حِطَّةٌ کے حَبَّةٌ فِيْ شَعْرَةٍ کہا تھا اور نظم قرآنی فَبَدَّلَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا قَوْلًا بھی قولی تبدیلی پر شاہد ہے مگر بلغۃ الحیران میں لکھ دیا گیا ہے کہ ''یعنی عمل نہ کیا'' (بلغہ ص ۱۵) اس سے متبادر یہ ہے کہ عملی تبدیلی کی تھی اور قول کو نہیں بدلا تھا جو کہ احادیث صحیحہ کے خلاف ہے، البتہ جواہر القرآن میں اس مقام پر جو تقریر کی گئی ہے وہ درست ہے کہ ''تبدیلی قول کے ساتھ بنی اسرائیل نے عملی تبدیلی بھی کی تھی'' (جواہر ص ۳۸)

مقام رابع

قُلْ اِنْ کَانَتْ لَکُمُ الدَّارُ الْاٰخِرَۃُ الخ جواہر القرآن میں اس مقام پر ’’یہود کو مباہلہ کا چیلنج‘‘ عنوان قائم کر کے لکھا ہے ’’اللہ تعالیٰ نے ان کے افہام و تفہیم کی پانچ انواع کے بیان اور ان کے ایک باطل قول کی تردید کے بعد ان کو مباہلہ کا چیلنج دیا ہے‘‘ اور تفسیر جامع البیان اور قرطبی کے حوالہ سے اس تفسیر کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ پھر آگے چل کر جمہور کی مختار تفسیر کو بہت معمولی انداز اور ہلکے الفاظ میں اس طرح ذکر کیا ہے ’’اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ یہاں تمنی موت سے اپنی اپنی موت کی تمنا مراد ہے، یعنی اگر تم اپنے دعویٰ میں سچے ہو تو اللہ تعالیٰ سے اپنی موت مانگو‘‘ حالانکہ یہی تفسیر راجح اور الفاظ قرآن کے زیادہ موافق ہے اسی لئے عام طور پر مفسرین نے اس کو اختیار فرمایا ہے۔

علامہ رازیؒ تفسیر کبیر میں تحریر فرماتے ہیں: وَالثَّانِیُ اَنْ یَّقُوْلُوْا لَیْتَنَا نَمُوْتُ وَ ھٰذَا الثَّانِیُ اَوْلٰی لِاَنَّہٗ اَقْرَبُ اِلٰی مُوَافَقَۃِ اللَّفْظِ (کبیر ص ۶۲۶ ج ۱)

مقام خامس

وَکَذٰلِکَ جَعَلْنَاکُمْ اُمَّۃً وَّسَطًا الخ جواہر القرآن میں اس جگہ لکھا ہے کہ ’’مفسرین نے کَذٰلِکَ کو تشبیہ کیلئے قرار دیا ہے، لیکن حضرت شیخ نے فرمایا کہ کَذٰلِکَ یہاں تشبیہ متعارف کیلئے نہیں ہے لہٰذا مشبہ اور مشبہ بہ مقدر ماننے کی ضرورت نہیں...... اسی طرح اور بھی کئی جگہوں میں کاف تشبیہ کیلئے نہیں جیسا کہ ارشاد ہے وَکَذٰلِکَ اَنْزَلْنَاہُ حُکْمًا عَرَبِیًّا (رعد ع ۵) یعنی قرآن کو ایسا حکم عربی بنانا ہمارا کمال ہے‘‘ (ص ۷۰ ج ۱)

کاف کو تشبیہ کیلئے کہے بغیر بھی آیت کے معنی صحیح ہو سکتے ہیں اس لئے مشبہ اور مشبہ بہ کی تقدیر تصحیح معنی کیلئے اگرچہ ضروری نہیں ہے مگر تمام مفسرین کی اختیار کردہ توجیہ کی نفی کر دینا اور حرف لیکن سے اس پر استدراک کرنا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس نفی پر بھی

کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔ البتہ اگر یوں کہا جاتا کہ ''مفسرین کی توجیہ کے علاوہ ایک توجیہ یہ بھی ہوسکتی ہے جو حضرت شیخ نے فرمائی ہے'' تو محل اعتراض نہ ہوتا۔

مقام سادس

وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ اِيمَانَكُمْ الخ اس مقام پر جواہر القرآن میں اس کو تسلیم کیا ہے کہ ''ایمان سے مراد نماز ہے جیسا کہ صحیح روایتوں میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے'' (جواہر ص ۷۲ ج ۱) اس کے باوجود پھر یہ بھی لکھ دیا کہ ''اور ممکن ہے ایمان اپنے ہی مفہوم یعنی تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان پر باقی ہو'' اس توجیہ کو چونکہ محض امکان کے درجہ میں لکھا ہے اور ثابت بالسنۃ اور مختار مطلب کو رد نہیں کیا اس لئے قابل گرفت نہیں معلوم ہوتا، مگر صحیح روایتوں کے خلاف تفسیر کرنے کا رجحان اس سے بھی ثابت ہو رہا ہے جو کہ قابل ترک ہے۔

مقام سابع

وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَ هُمْ جواہر القرآن میں اَهْوَاءَ هُمْ کی تشریح میں لکھا ہے کہ ''خواہشات سے مراد اہل باطل کا دین ہے کیونکہ وہ ان کی نفسانی خواہشات اور خود ساختہ آرزوؤں ہی کا مجموعہ ہوتا ہے'' (ص ۷۴ ج ۱) یہ صحیح ہے مگر خواہشات اور خود ساختہ آرزوؤں کے مجموعہ میں ہی منحصر کر دینا درست نہیں ہے اور یہ ایک لفظی کوتاہی ہے کیونکہ اہل باطل کے دین کے بعض احکام ایسے بھی ہیں جو خود ساختہ نہیں ہیں کیونکہ ان کو بھی کسی وقت حکم الٰہی سے ہی مقرر کیا گیا تھا، مگر بوجہ منسوخ ہو جانے کے پیروی اب ان کی بھی جائز نہیں ہے۔

اس انحصار سے ایک تو یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ جب ان کے دین کے بعض احکام خود ساختہ نہیں ہیں تو سب کو خود ساختہ کہنا خلاف واقع ہے اور اس کا الزام قرآن پر آئے گا۔ دوسرا شبہ یہ ہوسکتا ہے کہ ان کے دین کے جو بعض احکام خود ساختہ نہ ہوں تو

شاید ان میں اب بھی ان کی پیروی کرنی جائز ہوگی گو وہ منسوخ ہو چکے ہوں، اس لئے حضرت تھانویؒ کے ترجمہ میں اہل باطل کے دین کو ان کے اَھْـوَاء سے تعبیر کرنے کی جو یہ توجیہ اختیار فرمائی گئی ہے کہ ''گو وہ اصل میں حکم آسمانی رہے ہوں لیکن اب بوجہ منسوخ ہونے کے ان پر عمل کرنا محض نفسانی تعصب ہے'' اس کو اختیار کرنا چاہئے کہ یہ توجیہ ہر طرح سے جامع مانع اور بالکل بے غبار ہے اور ہر قسم کے شبہات سے پاک ہے۔ فَلِلّٰہِ دَرُّ حَکِیْمِ الْاُمَّةِ التَّھَانوِیُّ قَدَّسَ اللّٰہُ سِرَّہٗ وَ نَوَّرَ ضَرِیْحَہٗ۔

مقام ثامن

یَعْرِفُوْنَہٗ کَمَا یَعْرِفُوْنَ اَبْنَاءَ ھُمْ جواہر القرآن میں پہلے تو یَعْرِفُوْنَہٗ کی ضمیر کا مرجع عام مفسرین کی طرح رسول کو ہی قرار دیا ہے، پھر لکھا ہے: حضرت شیخ نے فرمایا کہ یَعْرِفُوْنَہٗ کی ضمیر کا مرجع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو بنانا اگرچہ فی نفسہ صحیح ہے لیکن سیاق وسباق کے مناسب نہیں، لہٰذا یَعْرِفُوْنَہٗ کی ضمیر امر قبلہ کی طرف راجع ہے: اَلْقَوْلُ الثَّانِیْ اَلضَّمِیْرُ فِیْ قَوْلِہٖ یَعْرِفُوْنَہٗ رَاجِعٌ اِلٰی اَمْرِ الْقِبْلَةِ (کبیر ص ۳۸ ج ۲) (جواہر ص ۷۴ ج ۱)

اس ضمیر کا امر قبلہ کی طرف راجع ہونا محتمل تو ہے مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو مرجع بنانا سیاق وسباق کے مناسب نہ ہونا سمجھ میں نہیں آتا، اس لئے کہ ماسبق میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب ہے اور خود اس آیت میں بھی معرفت ابناء کے ساتھ اس معرفت کو تشبیہ دینے سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کا مرجع ہونا واضح ہے۔ اور مؤلف نے جو تفسیر کبیر سے عبارت مذکورہ میں قول ثانی یعنی ضمیر کا امر قبلہ کی طرف راجع ہونا نقل کیا ہے تو تفسیر مذکور میں اس عبارت کے بعد لکھ دیا ہے: وَاعْلَمْ اَنَّ الْقَوْلَ الْاَوَّلَ اَوْلٰی مِنْ وُجُوْہٍ (کبیر ص ۳۸ ج ۲) (جان لو کہ پہلا قول (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ضمیر کا راجع ہونا) کئی وجوہ سے اولیٰ ہے) اس سے صاف طور پر واضح ہے کہ امام رازیؒ کے نزدیک وہی عام مفسرین کا قول کئی وجوہ سے

اولیٰ ہے جس کے بارہ میں مؤلف نے سیاق وسباق کے مناسب نہ ہونا لکھا ہے۔

مقام تاسع

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ اَمْوَاتٌ جواہر القرآن میں اس آیت کے تحت لکھا ہے کہ ’’پہلے مصائب پر صبر کرنے کی تلقین فرمائی اب یہاں بیان فرمایا کہ تحویل قبلہ کے معاملہ میں اگر کوئی مسلمان یہودیوں کے ہاتھوں شہید ہو جائے تو اس کی موت چونکہ اللہ کی راہ میں واقع ہوئی ہے اس لئے اسے مردہ مت کہو، اسی طرح جو لوگ اللہ کے دین کی خاطر کافروں سے جہاد کرتے ہوئے شہید ہو کر داغ جدائی دے گئے کیونکہ وہ اللہ کی راہ میں شہید ہو گئے ہیں انہیں بھی مردہ مت کہو‘‘ (جواہر ص ۷۷ ج ۱)

اس سے بظاہر یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس آیت کا نزول ہی تحویل قبلہ کے معاملہ میں ہوا ہے حالانکہ اس آیت کے نزول کا تعلق واقعۂ بدر سے ہے اور واقعۂ بدر تحویل قبلہ سے مقدم اور تحویل قبلہ واقعۂ بدر سے مؤخر ہے، اس وجہ سے مناسب طریقہ وہ ہے جو حضرت حکیم الامت تھانویؒ نے اختیار فرمایا ہے کہ تحویل قبلہ سے اس آیت کے تعلق کو ثانوی درجہ پر رکھا ہے جیسا کہ بیان القرآن میں تقریر ربط سے ظاہر ہے۔

مقام عاشر

جواہر القرآن میں فَمَنِ اضْطُرَّ الآية پر لکھا ہے ’’اس اجازت کے ساتھ دو قیدیں بھی لگا دیں ایک غَيْرَ بَاغٍ کی اور دوسری وَلَا عَادٍ کی غَيْرَ بَاغٍ کا مطلب یہ ہے کہ صرف بقدر ضرورت کھائے اور ضرورت سے زائد نہ کھائے اور وَلَا عَادٍ کا مطلب ہے کہ بقدر سد رمق کھائے اور ساتھ نہ لے جائے‘‘ (جواہر ص ۸۴)

لیکن غَيْرَ بَاغٍ کا جو یہ مطلب لکھا ہے کہ ’’بقدر ضرورت کھائے‘‘ اور وَلَا عَادٍ کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ ’’بقدر سد رمق کھائے‘‘ ان دونوں مطلبوں میں فرق واضح نہیں ہوتا بلکہ دونوں قیدوں کا مطلب ایک ہی معلوم ہوتا ہے، اس لئے بقدر ضرورت

کی جگہ اگر بوقت ضرورت کر دیا جائے تو فرق واضح ہوسکتا ہے۔

مقام حادی عشر

کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَکَ خَیْرَ ۨا الْوَصِیَّةُ پر جواہر القرآن میں پہلے یہ لکھا ہے کہ ''والدین اور رشتہ داروں کیلئے وصیت کا حکم ابتداء اسلام میں تھا مگر آیت میراث سے یہ حکم منسوخ ہو گیا'' آگے چل کر لکھا ہے ''اور حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ اس کی اس طرح توجیہ فرماتے ہیں کہ یہاں وصیت والدین اور اقربین کیلئے نہیں بلکہ والدین اور اقربین کو ہے اور المعروف سے مراد حکم شرعی ہے اور مطلب یہ ہے کہ مرنے والے پر لازم ہے کہ وہ ماں باپ رشتہ داروں کو وصیت کرے کہ وہ اس کا ترکہ حکم شرعی کے مطابق تقسیم کریں'' (جواہر ص ۸۸ ج ۱)

حالانکہ مرنے والے پر اس بات کی وصیت کرنا کہ اس کا ترکہ حکم شرعی کے مطابق تقسیم کیا جائے لازم نہیں ہے بلکہ اس طرح کی وصیت کرنا صرف مستحب ہے، اس لئے اس توجیہ میں سے ''لازم ہے'' کو حذف کرنا لازم ہے اور اس کی بجائے ''مستحب ہے'' لکھنا چاہئے، یہی وجہ ہے کہ تفسیر مدارک کی جس عبارت: فَشُرِعَتِ الْوَصِیَّةُ فِیْمَا بَیْنَھُمْ قَضَاءً لِحَقِّ الْقَرَابَةِ نَدْبًا کو مؤلف نے اس جگہ نقل کیا ہے اس کے فوراً ہی بعد مدارک میں ہے: وَعَلٰی ھٰذَا لَایُرَادُ بِکُتِبَ فُرِضَ مگر عبارت کے اس حصہ کو جواہر میں نقل نہیں کیا گیا، اس سے واضح ہے کہ آیت کو غیر منسوخ کہنے والے کُتِبَ کو اپنے حقیقی مفہوم فرض سے ہٹا کر نـــدب کے معنی پر محمول کر رہے ہیں اور اس طرح ان کو آیت میں تجوز اختیار کرنا پڑتا ہے اور آیت کے سیاق وسباق کے خلاف بھی کرنا پڑتا ہے اس لئے کہ آیت کے ماقبل کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی اور آیت کے مابعد کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ میں کُتِبَ کے معنی فرض ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

پھر اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اس آیت کا حکم ابتداء اسلام سے ہی استحبابی

ہے جیسا کہ اس آیت کے غیر منسوخ کہنے والوں کو تسلیم کرنا پڑتا ہے (کیونکہ اگر ابتداء اسلام میں آیت کا حکم وجوبی ہو اور بعد میں استحبابی رہ جائے تو اس صورت میں تو پھر وہی نسخ لازم آ جائے گا جس سے گریز مقصود ہے) تو پھر بھی توجیہ مذکور پر یہ اشکال باقی رہتا ہے کہ جب آیت ہذا کے نزول کے وقت ابتداء اسلام میں آیت میراث سے پہلے ابھی ترکہ کے متعلق کوئی شرعی حکم نازل ہی نہیں ہوا تھا تو آیت میں المعروف سے حکم شرعی کیسے مراد لیا جا سکتا ہے؟ اور اس وقت حکم شرعی کے مطابق ترکہ کے تقسیم کرنے کی وصیت کرنے کے کیا معنی ہیں؟ حالانکہ اس توجیہ سے یہ لازم آتا ہے کہ ابتداء اسلام میں آیت میراث سے پہلے بھی رشتہ داروں کو اس وصیت کے کرنے کا حکم تھا کہ اس کا ترکہ حکم شرعی کے مطابق تقسیم کیا جائے۔

مقام ثانی عشر

وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ کے تحت جواہر القرآن میں لکھا ہے "مباشرت سے مراد جماع ہے اگر رات کے وقت معتکف نے بیوی سے صحبت کر لی تو اس کا اعتکاف باطل ہو گیا" (جواہر ص ۹۱) یہ حکم درست ہے مگر اس کے ساتھ یہ لکھنا بھی ضروری تھا کہ دواعی جماع مثل بوس و کنار بھی معتکف کیلئے مباشرت کے حکم میں ہیں اور حرام ہیں اور اگر بوس و کنار سے انزال بھی ہو جائے تو بغیر جماع کے ہی اعتکاف جاتا رہے گا اور بعض شرعی ضروریات جن کیلئے مسجد سے باہر جانا معتکف کیلئے جائز ہے اس میں نماز جنازہ وغیرہ (جواہر ص ۹۲) کو بھی مؤلف نے شمار کیا ہے مگر علامہ شامیؒ نے بدائع کے حوالہ سے نقل کیا ہے یا تو یہ نفلی اعتکاف کا حکم ہے یا ایسی شکل پیش آ گئی ہو کہ معتکف کسی مباح غرض کیلئے مسجد سے نکلا تھا اور نماز جنازہ میں بھی شریک ہو گیا نماز جنازہ کے قصد سے نہیں نکلا تو جائز ہے: وَفِي الْبَدَائِعِ وَمَارُوِيَ عَنْهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي عِيَادَةِ الْمَرِيْضِ وَصَلٰوةِ الْجَنَازَةِ فَقَدْ

قَالَ اَبُوْ یُوْسُفَ ذٰلِکَ مَحْمُوْلٌ عَلَی الْاِعْتِکَافِ التَّطَوُّعِ وَ یَجُوْزُ حَمْلُ الرُّخْصَۃِ عَلٰی مَا لَوْخَرَجَ بِوَجْہٍ مُّبَاحٍ کَحَاجَۃِ الْاِنْسَانِ اَوِالْجُمُعَۃِ وَ عَادَ مَرِیْضًا اَوْ صَلّٰی عَلٰی جَنَازَۃٍ مِّنْ غَیْرِ اَنْ یَّخْرُجَ لِذٰلِکَ قَصْداً وَ ذٰلِکَ جَائِزٌ'' (شامی ص۱۸۲ ج۲)

مقام ثالث عشر

فَاِذَا اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفَاتٍ الاٰیۃ کے تحت جواہر القرآن میں پہلے تو مکہ سے عرفات کا فاصلہ تقریباً بارہ میل لکھا ہے پھر آگے وقوف عرفہ کے بارے میں لکھا ہے کہ ''یہ حج کا بہت بڑا رکن ہے، غروب آفتاب سے تھوڑا سا پہلے یہاں سے مزدلفہ کیلئے روانگی ہوتی ہے'' (جواہر ص ۹۷) حالانکہ غروب آفتاب سے قبل عرفات سے روانگی ناجائز ہے اور غروب آفتاب تک عرفات میں وقوف واجب ہے، یہاں تک کہ اگر غروب آفتاب سے قبل عرفات کی سرحد پار کر لی گئی اور قبل الغروب پھر عرفات میں عود نہیں کیا تو ترک واجب کی وجہ سے دم لازم ہو جائے گا، لہٰذا واجب ہے کہ عبارت مذکورہ میں ''غروب آفتاب سے تھوڑا سا پہلے'' کی بجائے ''غروب آفتاب کے بعد'' لکھا جائے، درمختار کے قول وَاِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ پر علامہ شامیؒ نے لکھا ہے: بَیَانٌ لِلْوَاجِبِ حَتّٰی لَوْدَفَعَ قَبْلَ الْغُرُوْبِ فَاِنْ جَاوَزَ حُدُوْدَ عَرَفَۃَ لَزِمَہٗ دَمٌ اِلَّا اَنْ یَّعُوْدَ قَبْلَہٗ وَ یَدْفَعُ بَعْدَہٗ فَیَسْقُطُ الخ (شامی ج۲ ص۲۴۱)

مقام رابع عشر

ثُمَّ اَفِیْضُوْا مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ پر مؤلف جواہر لکھتے ہیں کہ ''پھر سن لو کہ عرفات سے مت واپس آجاؤ بلکہ جہاں تک دوسرے لوگ جاتے ہیں یعنی مزدلفہ تک تم بھی وہاں تک جاؤ اور وہیں سے تمہاری واپسی ہونی چاہئے'' (جواہر ص ۹۷)

یہ غالباً مؤلف کے ذہن کا خلط اور ان کی بھول ہے یا شاید کاتب کی غلطی ہو ورنہ مؤلف نے چند سطر اوپر خود ہی لکھا ہے کہ ''پھر یہ بات بھی یاد رکھو کہ واپس وہیں

سے لوٹا کرو جہاں سے عام لوگ واپس آتے ہیں یعنی عرفات سے'' (جواہر ص ۹۷)
اس لئے اس کی تصحیح اس طرح کر دینے کی ضرورت ہے کہ عرفات کی جگہ مزدلفہ اور مزدلفہ کی جگہ عرفات لکھ دیا جائے۔

مقام خامس عشر

هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيَهُمُ اللّٰهُ فِيْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَ قُضِيَ الْاَمْرُ
آیت ھٰذا کی تفسیر میں روح المعانی میں بسند ابن مردویہ بروایت ابن مسعودؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث نقل کی ہے کہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ تمام اولین وآخرین کو جمع فرمائیں گے اور سب منتظر حساب وکتاب کے ہوں گے، اللہ تعالیٰ ابر کے سائبانوں میں عرش سے تجلی فرمائیں گے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے کہ ان سائبانوں کے گرداگرد ملائکہ ہوں گے، سو آیت میں اس قصہ کی طرف اشارہ ہے مطلب یہ ہوا کہ قیامت کے منتظر ہیں پھر اس وقت کیا ہو سکتا ہے۔

جب حدیث مذکور سے آیت کی تفسیر معلوم ہو چکی اور یہ بھی معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے آنا وغیرہ جہاں مذکور ہے اس کی حقیقت کی تفتیش کے درپے ہونا جائز نہیں، کیونکہ جس طرح ان کی ذات کی حقیقت کسی کو مدرک نہیں ہوتی اسی طرح ان کی صفات وافعال کی کنہ بھی معلوم نہیں ہو سکتی، اس لئے ان پر بلا تعیین کیفیت ایمان لے آنا چاہئے تو اب اس وجہ سے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف آنا منسوب ہے آیت ھٰذا کو یہودیوں کی حالت کی حکایت قرار دینا ضروری تو نہیں مگر یہ توجیہ بھی امام رازیؒ نے لکھی ہے اور اس کو اوضح کہا ہے کہ یہ اعتقاد یہود کی حکایت ہو جو کہ تشبیہ کے قائل تھے اور مجیء وذہاب کو اللہ تعالیٰ کیلئے تجویز کرتے تھے، تو اب اس صورت میں آیت کے اندر کسی تاویل کی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ اپنے ظاہر پر محمول ہوگی۔

لیکن جواہر القرآن میں اس توجیہ کا جو یہ مطلب بیان کیا گیا ہے ''تو یہاں اللہ تعالیٰ

نے انہیں کے خیال کے مطابق فرمایا کہ یہ یہودی جو اسلام کو قبول نہیں کر رہے یہ اس انتظار میں ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے بادلوں پر سوار ہو کر آئیں اور قیامت قائم ہو جائے تو پھر انہیں صداقت کا یقین ہو جائے گا اور وہ اسلام قبول کر لیں گے'' (جواہر ص ۱۰۰ ج۱) اور اس کے بعد تفسیر کبیر سے یہ عبارت نقل کی ہے: وَذٰلِکَ لِاَنَّ الْیَھُوْدَ کَانُوْا عَلٰی مَذْھَبِ التَّشْبِیْهِ وَکَانُوْا یُجَوِّزُوْنَ عَلَی اللّٰهِ الْمَجِیْءَ وَالذِّھَابَ وَکَانُوْا یَقُوْلُوْنَ اِنَّهٗ تَعَالٰی تَجَلّٰی لِمُوْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ عَلَی الطُّوْرِ فِیْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ (کبیر ص ۲۹۳ ج ۲)

یہ مطلب سمجھ میں نہیں آیا اور صحیح بھی معلوم نہیں ہوتا، صحیح مطلب امام رازیؒ کی اس توجیہ کا یہ ہے کہ یہود نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں دین اسلام کے قبول کرنے کو اس شرط سے مشروط کیا تھا کہ ان کے پاس اللہ تعالیٰ اور فرشتے بادل کے سائبانوں میں آویں جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں بھی انہوں نے ایسا مطالبہ کیا تھا، تفسیر کبیر ہی میں ہے: وَالْمَعْنٰی اَنَّھُمْ لَا یَقْبَلُوْنَ دِیْنَکَ اِلَّا اَنْ یَّاْتِیَھُمُ اللّٰهُ فِیْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِکَةُ اَلَا تَرٰی اَنَّھُمْ فَعَلُوْا مَعَ مُوْسٰی مِثْلَ ذٰلِکَ فَقَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَکَ حَتّٰی نَرَی اللّٰهَ جَھْرَةً (کبیر ص ۲۹۳ ج ۲) چنانچہ جواہر القرآن میں تفسیر کبیر کے حوالہ سے جو مذکورہ عبارت نقل کی گئی ہے اس کے متصل ہی اس میں یہ عبارت بھی ہے:

وَطَلَبُوْا مِثْلَ ذٰلِکَ فِیْ زَمَانِ مُحَمَّدٍ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ (ص ۲۹۳ ج ۲)

امام رازیؒ کی توجیہ کا صحیح مطلب معلوم ہو جانے کے بعد بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور فرشتوں کے بادلوں میں آنے کا یہودیوں کے عقیدہ میں قیام قیامت سے کچھ تعلق نہیں ہے، بلکہ اس توجیہ پر تو وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں اسی نشان کے منتظر تھے، مؤلف کے ذہن میں خلط ہوا ہے اور انہوں نے بادلوں میں اللہ تعالیٰ اور فرشتوں کے آنے کے انتظار کے ساتھ یہودیوں کو قیامت کے آنے کا منتظر بھی لکھ دیا، حالانکہ تفسیر کبیر کی عبارت سے یہ بات کسی طرح ثابت نہیں ہوتی

کہ یہود اللہ تعالیٰ اور فرشتوں کے بادلوں پر سوار ہو کر قیامت میں آنے کے منتظر تھے، بلکہ مؤلف کی منقولہ عبارت کے ساتھ اس عبارت کا متروکہ حصہ وَطَلَبُوْا الخ کو ملانے سے واضح طور پر ثابت ہے کہ وہ قیام قیامت سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں اس نشان کے ظہور کا انتظار کر رہے تھے، وَاللہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ۔

مقام سادس عشر

وَ اَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتٰبَ الاٰية کا مطلب بیان کرتے ہوئے جواہر القرآن میں لکھا ہے ''یعنی اللہ تعالیٰ نے ہر پیغمبر کے ساتھ ایک کتاب بھیجی'' (جواہر القرآن ص ۱۰۲ ج ۱) حالانکہ بعض انبیاء علیہم السلام ایسے بھی ہیں جن پر کتاب نازل نہیں کی گئی اور بھیجنے کا متبادر مفہوم نازل کرنا ہی ہے، اسی لئے حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ نے ترجمہ میں ''پیغمبروں کی مجموعی جماعت'' کی قید کا اضافہ فرما دیا ہے، اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

مقام سابع عشر

يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ پر جواہر القرآن میں لکھا ہے ''آیت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ سوال منفق کے متعلق ہے یعنی کیا اور کس قدر خرچ کریں؟ اور جواب میں خرچ کے مصارف بیان کئے گئے ہیں، اس سے اس طرف اشارہ ہے کہ اس بات کو چھوڑ دو کہ کیا اور کتنا خرچ کرنا چاہئے، اصل چیز تو مصرف ہے اس لئے تم جو کچھ بھی خرچ کرو خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ وہ صحیح مصرف میں خرچ ہو'' (جواہر ص ۱۰۲ ج ۱) یہ صحیح ہے مگر جواب میں جو مَا اَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ ارشاد ہوا ہے اس میں مِنْ خَيْرٍ سے سوال مذکور کے جواب کی طرف بھی اجمالاً لطیف اشارہ ہو جاتا ہے، اس لئے کہ منفق کو خیر اسی صورت میں کہا جاتا ہے جب وہ حلال ہو، تو اب کیا چیز خرچ کریں؟ کا جواب یہ ہوا کہ حلال چیز کو خرچ کرو۔ اور اس سے زیادہ اہم مصارف ہیں اس لئے اس کا بیان تفصیلی فرمایا گیا، تو یہ جواب علی اسلوب الحکیم ہوا کہ سوال میں اگرچہ مصرف کا ذکر نہیں تھا مگر اس کی اہمیت

کے پیش نظر اس کا جواب تو صراحۃً اور تفصیلاً دیا گیا اور جس چیز کا ذکر سوال میں صراحۃً تھا اس کا جواب اجمالاً اور تبعاً دیا گیا ھٰکَذَا اَفَادَہٗ حَکِیْمُ الْاُمَّۃِ التَّھَانَوِیُّ قُدِّسَ سِرُّہٗ ۔

مقام ثامن عشر

جواہر القرآن میں ہے قُلْ ھُوَ اَذًی ''یعنی حیض کی حالت میں وطی عورت کیلئے باعث تکلیف ہونے کے ساتھ ساتھ مرد کیلئے بھی بدبو اور نجاست کی وجہ سے موجب تکلیف ہے'' (جواہر ص ۱۰۷ ج ۱) اس کے بعد بطور دلیل تفسیر قرطبی سے یہ عبارت نقل کی ہے: اَیْ ھُوَ شَیْءٌ تَتَاَذّٰی بِہِ الْمَرْاَۃُ وَ غَیْرُھَا اَیْ بِرَائِحَۃِ دَمِ الْحَیْضِ ۔ قرطبی کی اس عبارت کا مطلب تو صرف اس قدر ہے کہ دم حیض کی بدبو عورت و مرد دونوں کیلئے سبب تاذی ہے، مگر نہ معلوم مؤلف کی اس عبارت ''وطی عورت کیلئے باعث تکلیف ہونے کے ساتھ ساتھ الخ'' سے کیا مراد ہے؟ آیا بدبو اور نجاست کے علاوہ اس حالت میں عورت کیلئے وطی ہی باعث تکلیف ہے؟ تو اس پر قرطبی کی عبارت کی دلالت ناکافی ہے، یا بدبو اور نجاست دونوں (مرد و عورت) کیلئے سبب تکلیف ہیں تو قرطبی کی عبارت سے استدلال درست ہے مگر بہرحال قرآن کے لفظ اَذًی سے صرف گندگی پر دلالت ہوتی ہے تکلیف پر نہیں، چنانچہ قدماء مفسرینؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اَذًی سے ایذاء پر دلالت نہیں۔

مقام تاسع عشر

وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَھُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْھُنَّ اَنْ یَّنْکِحْنَ الآیۃ اس آیت کے تحت جواہر القرآن میں لکھا ہے کہ ''مثلاً غیر کفو کا شوہر منتخب نہ کریں اور مہر مثل میں کمی نہ کریں، اگر ایسا کریں ان کے اولیاء کو اعتراض کرنے کا حق پہنچتا ہے'' (جواہر ص ۱۱۳) ظاہر روایت یہی ہے کہ غیر کفو اور مہر مثل سے کمی کی صورت میں اولیاء کو حق اعتراض ہے لیکن اب فتویٰ اس پر ہے کہ ایسی صورت میں کیا ہوا نکاح صحیح نہ ہوگا، مؤلف کی اس عبارت کی مفتیٰ بہا روایت کے موافق تصحیح کرنی ضروری ہے کیونکہ یہ غیر مفتیٰ بہا روایت پر مشتمل ہے۔

مقام عشرون

وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِيَّةً الاٰ ية کے تحت جواہر القرآن میں لکھا ہے ''حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس وصیت کو استحباب پر محمول کیا جائے تو اس آیت کو منسوخ کہنے کی ضرورت نہیں اور یہ حکم استحبابی اب بھی باقی ہے'' (جواہر ص ۱۱۶) بظاہر اس کہنے میں کچھ حرج نہیں معلوم ہوتا کہ آیت میراث کے بعد یہ حکم استحبابی طور پر باقی ہے، مگر اشکال یہ ہے کہ کیا اس آیت کا حکم شروع سے ہی استحبابی تھا کبھی وجوبی تھا ہی نہیں؟ حالانکہ مؤلف نے اوپر لکھا ہے کہ یہ حکم لازمی تھا، لکھتے ہیں ''یعنی جو لوگ فوت ہو جائیں اور ان کی بیوائیں رہ جائیں تو ان پر لازم ہے کہ وہ مرنے سے قبل ورثاء کو ان کے حق میں وصیت کر جائیں'' (جواہر ص ۱۱۶ ج ۱)

اب اگر کسی وقت اس آیت کا حکم لازمی اور وجوبی تھا اور آیت میراث کے بعد استحبابی ہو گیا تو پھر بھی کم از کم اس قدر تو تسلیم کرنا ہی پڑتا ہے کہ آیت کا یہ وجوبی حکم اب باقی نہیں رہا اور اس حکم کا وجوب منسوخ ہو گیا، تو جواہر میں جو یہ لکھا ہے ''اگر اس وصیت کو استحباب پر محمول کیا جائے تو اس آیت کو منسوخ کہنے کی ضرورت نہیں'' یہ اپنے اطلاق پر صحیح نہیں ہے اور جواہر میں جو یہ لکھا ہے کہ ''یہی وجہ ہے کہ اسے وَصِيَّةً اور غَيْرَ اِخْرَاجٍ اور مَتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ اور فَاِنْ خَرَجْنَ سے تعبیر کیا ہے'' (ص ۱۱۶ ج ۱)

اس سے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ اس حکم کے استحبابی ہونے میں اس تعبیر کو کیا دخل ہے؟ اور یہ تعبیر اس کے استحبابی ہونے کی وجہ کیسے بن گئی؟ کیا وصیت وجوبی نہیں ہوتی؟ اور مَتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ اور غَيْرَ اِخْرَاجٍ کو اس کے استحبابی ہونے میں کچھ دخل نہیں، مَتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ اور غَيْرَ اِخْرَاجٍ اگر بالفرض لازمی حکم نہ بھی ہو تب بھی اس سے وصیت کا استحبابی ہونا لازم نہیں آتا، ہو سکتا ہے کہ مرنے والے پر وصیت کرنا تو لازم ہو مگر عورت کے ذمہ اس پر عمل کرنا لازم نہ ہو جیسا کہ فَاِنْ خَرَجْنَ سے یہ بات معلوم

ہوتی ہے کہ اگر عورت چار ماہ دس دن کی عدت گذارنے کے بعد خود بخود گھر سے چلی جائے اور اپنے رہنے کا حق ترک کردے تو یہ جائز ہے، مگر اس سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ مرنے والے پر وصیت کرنے کا حکم بھی استحبابی تھا اور یہ کہ وارثوں کو عورت کا گھر سے نکال دینا جائز ہے۔ بہر حال اگر اس وصیت کو استحباب پر محمول کر کے غیر منسوخ کہا جائے تو یہ ضروری ہے کہ سب ورثہ بالغ ہوں، نابالغوں کے حصہ میں سے نفقہ اور سکنی سال بھر تک دینا جائز نہیں، اگر ورثہ بالغین سال بھر تک نفقہ دیں تو اپنے حصہ سے دیں یا عورت اس عرصہ میں اپنے حصہ میراث سے خرچ کرے۔

مقام حادی وعشرون

مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَہٗ اِلَّا بِاِذْنِہٖ الآیۃ کے تحت مؤلف نے شفاعت کے مسئلہ کی تحقیق کرتے ہوئے جو یہ لکھا ہے کہ "ان آیتوں کے الفاظ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دنیا اور آخرت میں پہلے شفاعت کرنے والوں کو باقاعدہ اذن دیا جائے گا کہ فلاں فلاں کیلئے شفاعت کرو تو قبول ہوگی، حالانکہ ایسا نہیں ہے (صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے آخرت میں شفاعت کبریٰ کا اذن ملنا ثابت ہے) اس لئے مَنْ اَذِنَ لَہٗ اور لِمَنْ اَذِنَ لَہٗ وغیرہ سے اذن کا متبادر مفہوم یعنی اجازت مراد نہیں ہے، بلکہ دوسری آیتوں کی روشنی میں اس آیت میں مشفوع لہ سے مراد مؤمن ہے" (جواہر ص ۱۲۵ ج ۱)

اس سے مؤلف کی بظاہر یہ مراد معلوم ہوتی ہے کہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے اور وہ بھی صرف شفاعت کبریٰ کا اذن ملنا ثابت ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے بھی شفاعت کبریٰ کے علاوہ دوسری شفاعتوں کا اذن ثابت نہیں ہے بلکہ شفاعت کبریٰ کے علاوہ دوسری شفاعتیں بغیر اذن کے ہوں گی، پس مشفوع لہ کا مؤمن ہونا شرط ہے۔

مگر مؤلف کی یہ مراد نصوص قرآنیہ اور احادیث نبویہ کے صریح خلاف ہے، مَا مِنْ شَفِیْعٍ اِلَّا مِنْۢ بَعْدِ اِذْنِہٖ وغیرہ نصوص سے صاف واضح ہے کہ مشفوع لہ کے مومن

ہونے کے باوجود آخرت میں کوئی بھی اذن کے بغیر کسی کی شفاعت نہیں کر سکے گا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شفاعت کبریٰ کے بعد دوسری شفاعتوں کیلئے بھی اذن کی ضرورت ہوگی۔ حدیث صحیحین سے ثابت ہے کہ شفاعت کبریٰ کے بعد بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت اذن خداوندی سے ہی ہوگی اور ہر مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو طلب کے بعد اذن دیا جائے گا جیسا کہ حدیث صحیحین میں ثُمَّ اَعُوْدُ الثَّانِيَةَ فَاسْتَاْذِنُ عَلٰی رَبِّیْ ثُمَّ اَعُوْدُ الثَّالِثَةَ فَاسْتَاْذِنُ عَلٰی رَبِّیْ کے بعد فَيُؤْذَنُ لِیْ وارد ہونے سے صاف ظاہر ہے، بلکہ اس حدیث میں تو یہ بھی موجود ہے کہ ہر دفعہ طلب اذن کے بعد شفاعت کی اجازت کے ساتھ مشفوعین کی حدود بھی حق تعالیٰ کی طرف سے متعین کردی جائیں گی کہ اس دفعہ میں صرف اس قسم کے لوگوں کی شفاعت قبول کی جائے گی، اس حدیث کے لفظ فَيَحُدُّ لِیْ حَدًّا کی شرح میں علامہ عینی شرح بخاری میں بحوالہ طیبی نقل فرماتے ہیں: اَیْ بَيَّنَ لِیْ فِیْ كُلِّ مِنْ اَطْوَارِ الشَّفَاعَةِ حَدًّا اَقِفُ عِنْدَهٗ فَلَا اَتَعَدَّاهُ مِثْلُ اَنْ يَّقُوْلَ شَفَّعْتُکَ فِيْمَنْ اَخَلَّ بِالْجَمَاعَةِ ثُمَّ فِيْمَنْ اَخَلَّ فِی الصَّلٰوةِ ثُمَّ فِيْمَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ ثُمَّ فِيْمَنْ زَنٰی وَعَلٰی هٰذَا الْاُسْلُوْبِ (عمدۃ القاری ص ۱۲۸ ج ۲۳)

اس سے واضح ہے کہ خاص خاص مجرموں کی تحدید کے ساتھ حق تعالیٰ کی طرف سے شفاعت کا اذن دیا جائے گا اور اس تحدید کے ماتحت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت قبول ہوگی مشفوع لہم کا صرف مؤمن ہونا شفاعت کیلئے کافی نہ ہوگا۔

اب رہا آیت اِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ (جس نے حق کی شہادت دی) سے یہ ثابت کرنا کہ مشفوع لہ سے مراد مؤمن ہے یہ بھی محل غور ہے، کیونکہ پوری آیت مبارکہ اس طرح ہے: وَلَا يَمْلِکُ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهِ الشَّفَاعَةَ اِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ سیاق آیت سے زیادہ واضح یہ ہے کہ مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ سے مراد شافع ہے نہ کہ مشفوع لہ، اب اس آیت سے شافع کا مؤمن ہونا ثابت ہوگا نہ کہ مشفوع لہ کا، البتہ اِلَّا لِمَنِ ارْتَضٰی

سے مشفوع لہ کے مؤمن ہونے کا ثبوت ہوتا ہے۔

بہر حال مشفوع لہ کے مومن ہونے کے ساتھ شافع کا ماذون بالشفاعت ہونا بھی ضروری ہے اور خود مؤلف نے بھی آگے چل کر اس بحث میں لکھا ہے کہ ''جن آیتوں میں بلا اجازت کلام کی نفی ہے وہاں آخرت کی شفاعت مراد ہے اور مشفوع لہ صرف ایمان والے ہیں'' (جواہر القرآن ص ۱۲۵ ج ۱)

یہ تحریر بھی مؤلف کے پہلے کلام کے ظاہر کی نفی کرتی ہے، کیونکہ اس سے واضح ہے کہ مشفوع لہ کے مؤمن ہونے کے باوجود آخرت میں بلا اجازت شفاعت نہیں ہوگی۔ اور علاوہ مذکورہ صحیح روایات کے ذوق توحید کے بھی یہی صورت زیادہ موافق ہے کہ آخرت میں بلا اجازت جزئی شفاعت نہ ہو، کیونکہ مشفوع لہ کے مؤمن ہونے کے باوجود عام طور پر بلا اذن جزئی شفاعت ہونے سے مبتدعین اپنے مسئلہ ''اختیار کل'' کی تائید نکال سکتے ہیں۔

ف: مشفوع لہ کا مؤمن ہونا شفاعت صغریٰ میں شرط ہے، شفاعت کبریٰ سب کیلئے ہوگی کہ ان کا حساب کر دیا جائے۔

ف: جواہر القرآن میں آیۃ الکرسی کے بارہ میں لکھا ہے کہ ''یہ آیت کریمہ آیۃ الکرسی کے نام سے مشہور ہے اور قرآن مجید کی تمام سورتوں سے افضل ہے'' (جواہر ص ۲۶) اس عبارت میں اگر سورتوں کی بجائے آیتوں کا لفظ ہوتا تو مناسب ہوتا بلکہ یہی لازم ہے۔

مقام ثانی وعشرون

اَوْ کَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَۃٍ الآیۃ اس واقعہ سے جواہر القرآن میں سماع موتی کی نفی پر جو استدلال کیا گیا ہے اس کا مفصل اور مدلل جواب، نیز سماع موتی کی تحقیق ہدایۃ الحیران میں قابل ملاحظہ ہے۔ اس وقت صرف اس قدر تنبیہ کر دینا مناسب معلوم ہوا کہ جواہر کی اس عبارت میں ''مطلب یہ نہیں کہ انہیں ان کے دوبارہ جی اٹھنے

کا یقین نہیں تھا اور وہ کیفیت احیاء کا مشاہدہ کرنا چاہتے تھے'' گنجلک ہے، مطلب صاف واضح نہیں ہوتا، بہرحال اس آیت سے موتی کے علم غیب کی تو نفی ہوئی ہے کہ ان کو اپنی موت کے زمانہ کا علم نہیں، مگر سماع کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ حالت موت میں ان سے کلام کرنے والے کا اور کلام کے نہ سننے کا یہاں کوئی ذکر نہیں۔

مقام ثالث وعشرون

مَثَلُ الَّذِیْنَ یُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَھُمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ الاٰیۃ کے تحت جواہر میں ہے کہ ''جہاد میں اخلاص کی نیت کے ساتھ خرچ کرنے والوں کو سات سو گنا ثواب تو ہر حال میں ملے گا'' (ص ۱۲۸ ج ۱) اگر اس میں یہ تفصیل کی جاتی تو مناسب تھا کہ ادنیٰ درجہ کے اخلاص پر دس حصے کا ثواب ملتا ہے اور زیادہ اخلاص پر اس آیت میں وعدہ ہے دس حصے سے زیادہ سات سو تک ثواب ملنے کا اور پھر مراتب اخلاص کے تفاوت اور مشقت کی قلت و کثرت پر اس سے زیادہ بھی ثواب ملتا ہے۔

مقام رابع وعشرون

اِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اَوْ تُخْفُوْہُ یُحَاسِبْکُمْ بِہِ اللّٰہُ الاٰیۃ اس مقام پر جواہر القرآن میں لکھا ہے:

یہاں مَا سے مراد اعتقادات اختیاریہ ہیں نہ کہ وساوس کیونکہ ابداء اور اخفاء دونوں میں اختیار فاعل کو دخل ہے اور وساوس خود بخود دل میں آتے ہیں الخ (جواہر ص ۱۳۷ ج ۱)

اس عبارت میں ایک قسم کا قصور ہے کہ مَا کے عموم میں اختیاری افعال قلوب از قسم عقائد فاسدہ و اخلاق ذمیمہ وعزم معاصی کو شمار نہیں کیا گیا اور صرف اعتقادات اختیاریہ ہی کو مَا سے مراد لیا گیا ہے، حالانکہ مَا سے تمام امور اختیاریہ کا مراد لینا ضروری ہے تاکہ عقائد فاسدہ کی طرح قلب کے دوسرے اختیاری فعل یا اخلاق ذمیمہ وعزم معاصی پر بھی مؤاخذہ کا ہونا ثابت ہو سکے۔

مقام خامس وعشرون

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ پر جواہر القرآن میں لکھا ہے:

یہ ایک دوسرا قانون ہے کہ ہر آدمی کو اس کے اپنے ہی نیک اعمال کا نفع پہنچے گا اور ہر شخص اپنے ہی بد اعمال کی سزا پائے گا (جواہر ص ۱۳۸ ج ۱)

اس عبارت کے ظاہر سے ایصال ثواب کا انکار نکالا جا سکتا ہے جیسا کہ ''اپنے ہی نیک اعمال کا نفع پہنچے گا'' کے حصر سے ظاہر ہوتا ہے، گو مؤلف نے اس کا انکار نہیں کیا مگر عبارت اس کی موہم ہے، اس لئے اس میں ابتداءً کی قید لگانا ضروری ہے تاکہ خلاف مقصود کا ایہام نہ رہے اور عبارت یوں ہونی چاہئے کہ ''ہر آدمی کو ابتداءً اس کے اپنے ہی نیک اعمال کا'' الخ، کیونکہ ایصال ثواب اسی طرح کسی نیکی اور بدی کے بانی کو آئندہ کرنے والوں کے عمل سے جو ثواب وعقاب ہوتا ہے وہ ابتداءً بلا واسطہ نہیں ہوتا بلکہ بواسطہ ہبہ یا بانی کے ہوتا ہے، یعنی تسبب سے ثواب وعقاب ہوا کرتا ہے۔ کوئی کسی کو قتل نہ کرے مگر قاتل کو قتل کی ترغیب یا حکم کرے اس کو بھی قتل کا گناہ ہوگا، اسی طرح باپ کیلئے بیٹا دعا کرے یا ایصال ثواب کرے اس کو تسبباً ثواب ملے گا، لِاَنَّ الْاِبْنَ كَسْبٌ لِاَبِيْهِ وَ عَلٰى هٰذَا الْقِيَاس۔ فقط

وَ هٰهُنَا تَمَّتِ الضَّمِيْمَةُ

کتاب اقامۃ البرہان کا اجمالی جائزہ

ھدایۃ الحیران

حضرت مولانا مفتی سید عبد القدوس ترمذی مدظلہم

فقیہ العصر حضرت مولانا

مفتی سید عبد الشکور ترمذی قدس سرہ

فاضل دار العلوم دیوبند

کتاب ''ہدایۃ الحیران فی جواہر القرآن'' میں نہایت مضبوط دلائل، سنجیدہ اور متین انداز سے ثابت کیا گیا تھا کہ تفسیر جواہر القرآن کے بہت سے مقامات خلاف مسلک جمہور اور شاذ ہیں، مؤلف اقامۃ البرہان نے مؤلف جواہر کی وکالت کرتے ہوئے ہدایۃ الحیران کے خلاف قلم اٹھایا اور جواہر کی تائید اور ہدایۃ الحیران کی تردید کی سعی لاحاصل کی۔

توضیح البیان لمافی ہدایۃ الحیران میں بڑے ٹھوس انداز سے واضح کر دیا گیا ہے کہ ہدایۃ الحیران کا موقف بالکل حق وصواب اور مؤلف اقامۃ البرہان کی خامہ فرسائی خلاف تحقیق اور غلط ہے۔

در اصل توضیح البیان میں ہدایۃ الحیران کے مضامین ومطالب کی توضیح ہی مدنظر ہے اور مغالطات کو دور کرنا مقصود ہے، چنانچہ افراط وتفریط سے بچ کر حد اعتدال میں رہتے ہوئے مؤلف اقامۃ البرہان کے وساوس اور مغالطات کا اچھی طرح قلع قمع کر دیا گیا ہے، وَاللہُ الْھَادِیْ فِی الْمَقَاصِدِ وَالْمَبَادِیْ۔

تصدیق وتوثیق

فقیہ العصر حضرت مولانا مفتی سید عبدالشکور ترمذی قدس سرہ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْمُنْعِمِ الْمُحْسِنِ الدَّیَّانِ، خَلَقَ الْاِنْسَانَ وَعَلَّمَهُ الْبَیَانَ، وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ الْاَتَمَّانِ الْاَكْمَلَانِ عَلٰی رَسُوْلِهٖ مُحَمَّدِنِ الْمَبْعُوْثِ اِلَی الْاِنْسِ وَالْجَانِّ، وَعَلٰی اٰلِهِ الْاَطْهَارِ وَاَصْحَابِهِ الْاَخْیَارِ۔

اَمَّا بَعْدُ: بندہ ناچیز نے ایک کتاب ''ہدایۃ الحیران فی جواہر القرآن'' بعض بزرگوں کے مشورہ سے لکھی تھی، اس کی کیفیت اس کتاب کے دیباچہ سے معلوم ہو رہی ہے، اس سے مقصود مناظرانہ یا مجادلانہ فضا قائم کرنا نہیں تھا ''جواہر القرآن'' کے بعض مقامات پر بغرض اصلاح محض علمی انداز سے نقد کرنا اور اکابر علماء دیوبند کے خلاف اس کی بعض تحقیقات کی نشاندہی مقصود تھی، مگر دوسری طرف سے اس کے جواب میں جو تبصرہ کے نام سے کتاب ''اقامۃ البرہان'' شائع کی گئی اس میں نہایت سخت زبان اور عامیانہ انداز بیان اختیار کیا گیا تھا، مضامین کے علاوہ مسلّمہ شخصیات پر بھی جارحانہ، بے لاگ تبصرہ کیا گیا ہے جس کو دیکھ کر یہی فیصلہ کیا گیا کہ یہ انداز گفتگو علمی نہیں ہے بلکہ مجادلانہ ہے، اس لئے اس کے جواب سے درگذر ہی مناسب ہے۔

مگر ہمارے اس سکوت کو دوسرے معنی پہنانے کی کوشش کی گئی گویا کہ ہم نے ان کی ردوقدح اور جرح کو تسلیم کرلیا ہے اور بعض نے اس کے جواب دینے کا مشورہ بھی دیا مگر احقر کی طبیعت اس طرح کی قیل وقال سے الجھتی ہے اور اس سے مناسبت نہیں ہے، احقر پہلو تہی کرتا رہا، اب عرصہ تقریباً ۲۵ سال کے بعد ہمارے، کرم فرما حافظ محمد اسحاق

صاحب مالک ادارہ تالیفات اشرفیہ (نزد چوک فوارہ) ملتان والوں نے بھی اس کتاب ''ہدایۃ الحیران'' کی دوبارہ اشاعت کا ارادہ ظاہر فرمایا تو مناسب معلوم ہوا کہ اس کے جواب ''اقامۃ البرہان'' کے بارہ میں بھی مختصر طریقہ پر معروضات پیش کر دی جائیں اور ہدایۃ الحیران کے صاف مضامین میں جو لوگوں کے دلوں میں وسواس ڈالنے اور فن کاری سے کام لینے کی کوشش کی گئی ہے اس کی توضیح کر دی جائے اسی لئے اس کا نام ''توضیح البیان لمافی ہدایۃ الحیران'' رکھا گیا، اگرچہ یہ تحریر اقامۃ البرہان کے بارہ میں لکھی گئی ہے مگر اس میں ہدایۃ الحیران کے مضامین ومطالب کی توضیح ہی مدنظر ہے اور مغالطات کو دور کرنا مقصود ہے۔

اس خدمت کو برخوردار عزیز مولوی سید عبدالقدوس ترمذی سلمہ نائب مہتمم جامعہ حقانیہ ساہیوال ضلع سرگودھا نے باحسن وجوہ انجام دیا ہے، افراط وتفریط سے بچ کر حد اعتدال میں رہتے ہوئے دوسرے فریق کے وساوس اور مغالطات کا اچھی طرح قلع قمع کر دیا ہے لِلّٰہِ دَرُّ مَا اَجَابَ وَاَجَادَ فِیْمَا اَفَادَ، جوابی تحریر میں یہ سنجیدگی اور متانت حضرات اکابرؒ کی برکات اور ان کی توجہات عالیہ کے ثمرات ہیں۔

اللہ تعالیٰ برخوردار عزیز کی اس سعی کو مشکور اور اس عمل کو مقبول ومبرور فرمائیں اور ناظرین وناشرین نیز معاونین کے حق میں نافع اور مفید فرمائیں آمین۔

احقر نے اس کو حرفاً حرفاً تمام کو سنا ہے بحمد اللہ تعالیٰ اپنے اکابر رحمہم اللہ کے مسلک کے موافق پایا ہے، اللہ تعالیٰ سب کو اپنے اکابر کے مسلک پر چلنے کی توفیق عنایت فرمائیں اور اس کی مشکلات آسان فرماویں، وَمَا ذٰلِکَ عَلَی اللّٰہِ بِعَزِیْزٍ۔

فقط

احقر سید عبدالشکور ترمذی

۲۹؍جمادی الاولیٰ ۱۴۱۷ھ

مُقَدّمَۃ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ خَلَقَ الْاِنْسَانَ وَعَلَّمَہُ الْبَیَانَ وَاَنْزَلَ الْقُرْاٰنَ ھُدًی لِّلنَّاسِ وَ بَیِّنَاتٍ مِّنَ الْھُدٰی وَالْفُرْقَانِ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ الْاَتَمَّانِ الْاَکْمَلَانِ عَلٰی رَسُوْلِہٖ سَیِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدِ نِ الْمَبْعُوْثِ بِوَاضِحِ الْبَیَانِ وَاَوْضَحِ الْبُرْھَانِ وَ عَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہِ الْمَوْصُوْفِیْنَ بِرُسُوْخِ الْعِلْمِ وَ وُثُوْقِ الْاِذْعَانِ وَ تَابِعِیْھِمْ بِاِحْسَانٍ مَا دَامَ لَمَعَ الْقَمَرَانِ وَدَارَ الدَّوْرَانِ ۔

اَمَّا بَعْدُ: ناظرین کرام کی خدمت میں عرض ہے کہ کتاب ''ہدایۃ الحیران'' میں جواہر القرآن پر خالص علمی انداز میں نقد وتبصرہ کر کے اس کے خلاف حق وتحقیق مقامات پر سنجیدگی کے ساتھ گرفت کی گئی تھی، جس کا واحد مقصد صرف یہ تھا کہ جمہور اہل سنت اور اکابر علماء دیوبند کے راجح اور معتدل مسلک کا دلائل کے ساتھ اظہار کر دیا جائے، کسی بحث ومناظرہ کی فضاء پیدا کرنا اس سے ہرگز مقصود نہ تھا، اسی لئے ہدایۃ الحیران کی زبان خالص علمی اور سنجیدہ ہے اس میں کسی کی تحقیر اور طنز وتشنیع سے کلی طور پر اجتناب کیا گیا ہے، جن اکابر حضرات نے طباعت سے قبل اسے ملاحظہ فرمایا اور طباعت کے بعد اس پر تبصرہ کیا انہوں نے بطور خاص اس امر کا اظہار اپنی تحریر میں فرمایا ہے جیسا کہ تصدیقات اور تبصرے دیکھنے سے واضح ہے۔

کتاب طباعت سے قبل مؤلف جواہر القرآن کو بھیج دی گئی تھی جس کی تفصیل مقدمۂ ہدایۃ الحیران میں موجود ہے، مگر موصوف نے وعدہ کے باوجود اس کا جواب نہیں دیا، اشاعت کے بعد ملکی حالات کے پیش نظر قدرے تاخیر سے اس کا ایک نسخہ

جواہر القرآن کی تالیف میں شریک جناب مولانا سجاد بخاری صاحب کو بھیج دیا گیا تھا اور یہ کتاب ان کو تبصرہ کیلئے نہیں جیسا کہ موصوف کا خیال ہے بلکہ مؤلف ہونے کی حیثیت سے بھیجی گئی تھی، اس کے پندرہ ماہ بعد ''اقامۃ البرہان علی ابطال وساوس ہدایۃ الحیران'' کے نام سے ایک نسخہ جناب حضرت مؤلف ہدایۃ الحیران کو موصول ہوا۔

یہ کتاب جناب مولانا سجاد صاحب بخاری نے ہدایۃ الحیران پر بطور تبصرہ کے لکھی ہے، اسے دیکھ کر خیال تھا کہ تبصرہ نگار نے ہدایۃ الحیران میں کچھ اغلاط محسوس کرتے ہوئے خیر خواہانہ طور پر اصلاح کے جذبہ سے ان پر تنبیہ اور تبصرہ کیا ہوگا، لیکن کتاب پڑھ کر کوئی منصف مزاج شخص قطعاً اس حسن ظن پر قائم نہیں رہ سکتا۔ مؤلف کا طرز بیان سراسر جماعتی تعصب اور تعلّی، طعن و تشنیع بلکہ غیظ وغصہ سے لبریز ہے، افسوس کہ انہوں نے حضرت مؤلف ہدایۃ الحیران کی ذات گرامی کو مطعون کرنے کیلئے نہ صرف بدگمانی بلکہ ہر کس و ناکس کی جعلی روایت پر وثوق کو ضروری سمجھ کر ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ظُنُّوا الْمُؤْمِنِیْنَ خَیْراً اور کَفٰی بِالْمَرْءِ کَذِبًا اَنْ یُّحَدِّثَ بِکُلِّ مَا سَمِعَ کی صریح خلاف ورزی کی ہے۔ پھر نہ صرف حضرت مؤلف بلکہ ان کے اکابر اور بزرگوں کو بھی اسی جارحانہ انداز سے طعن و تشنیع کا ہدف بنایا گیا ہے جن کو وہ خود بھی اپنے اکابر میں سمجھتے ہیں خصوصاً حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ، معلوم ہوتا ہے کہ خوف خدا اور آخرت کی مسئولیت نام کی کوئی چیز مؤلف کے نزدیک نہیں ہے، الغرض تبصرہ نگار نے علمی دلائل کے خلا کو اسی سنہری انداز سے پُر کیا ہے وَاِلَی اللہِ الْمُشْتَکٰی۔

اس قسم کی تحریرات کا جواب تضییع اوقات کے سوا کچھ بھی نہیں ہے، ان کے اس انداز کے بارہ میں تو اتنا عرض کردینا ہی کافی ہے ؎

تو دانی کہ مارا سر جنگ نیست — وگرنہ مجال سخن تنگ نیست

البتہ اجمالی طور پر سنجیدگی کے ساتھ ذیل میں ہم اس کتاب کے بعض مقامات کا جائزہ

لینا ضروری سمجھتے ہیں تا کہ تبصرہ نگار کے تبصرہ اور تنقید کی حقیقت ناظرین پر واضح ہو جائے۔

تبصرہ نگار کا طرز تنقید

تبصرہ نگار نے سارا زور قلم اس بات پر صرف کر دیا ہے کہ ''ہدایۃ الحیران محض بغض وعناد اور ایک جماعت کی بلا وجہ مخالفت، ضد وعناد کی وجہ سے لکھی گئی ہے'' الخ، اسی لئے انہوں نے جن تیوروں سے ہدایۃ الحیران پر تبصرہ کیا ہے اس سے صاف واضح ہے کہ ان کو اپنے نظریات کے خلاف زبان تنقید کھولنا اور ان سے اظہار اختلاف کرنا قطعًا گوارا نہیں ہے بلکہ ایسے کرنا شاید کفر میں قدم رکھنے کے مترادف ہے، حالانکہ جو شخص امت کے عام مسلمات کے خلاف کوئی نظریہ شائع کرتا ہو اگر وہ اس قدر جری اور بے باک ہے تو پھر اسے کم از کم اتنا حوصلہ تو رکھنا چاہئے کہ اگر اس کی اس جرأت بے باکانہ پر جمہور امت کی طرف سے سنجیدہ علمی تنقید کی جائے اسے برداشت کر لے اور ٹھنڈے دل سے اس پر غور وفکر کرے اور خواہ مخواہ اسے ضد وعناد قرار نہ دے، نہ معلوم یہ کہاں کا انصاف ہے کہ خود تو پوری امت کے خلاف کرے اور اگر علمی تحقیقی رنگ میں اس کا جواب لکھ دیا جائے تو اسے ضد وعناد قرار دے دے، یا للأسف، پھر طرہ یہ کہ احقاق حق کرنے والے سے نہ صرف متین انداز میں اختلاف کا اظہار کیا جائے بلکہ اس پر ہر طرح کی توہین وتحقیر، افتراء اور بہتان لگانا بھی ضروری سمجھا جائے۔

تبصرہ نگار نے اقامۃ میں یہی کچھ کہا ہے جو خود ان کے اپنے ارشاد کے خلاف ہے ''تحفہ ابراہیمیہ'' کے مقدمہ پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ یوں رقم طراز ہیں:

ان اختلافات کو ضد پر محمول کرنا کسی طرح بھی قرین دانش نہیں اور نہ ان اختلافات کی آڑ میں کسی عالم دین کی تحقیر وتوہین کو جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔

ناظرین اب خود انصاف فرمائیں کہ کیا تبصرہ نگار اپنے اس ارشاد پر قائم رہے ہیں یا نہیں؟ ع بہ بیں تفاوت راہ از کجاست تا بکجا

اور کہیں ''دیگراں رانصیحت وخودرافضیحت'' کا مصداق تونہیں بن گئے؟

اصل بات یہ ہے کہ جب انسان اپنے اسلاف اور اکابر کے مسلک اعتدال کے خلاف انحراف واعتزال کی راہ اختیار کرتا ہے تو اس کا یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے عقل ودانش سے محروم کردیتے ہیں اور پھر اس کا اپنی تحریرات کی زد میں آنا بھی کوئی عجوبہ نہیں ہوتا، حق تعالیٰ اعتزال کے فتنہ سے محفوظ فرمائیں، آمین۔

حضرت مولانا حسین علی صاحبؒ کی شخصیت

تبصرہ نگار نے اقامۃ کے آغاز میں ص ۱۳ تک حضرت مولانا حسین علی صاحبؒ کی دینی خدمات اور اکابر کی نظر میں ان کے مقام پر روشنی ڈالی ہے، نہ معلوم یہاں ان مناقب اور فضائل کا کیا موقع ہے؟ اس جگہ حضرت موصوف کے احوال کا ذکر ایسا ہی ہے جیسے علمی تحقیقات کے موقع پر اہل بدعت بزرگوں کے فضائل کا باب کھول بیٹھتے ہیں جو یقیناً اس شعر کا مصداق ہے ؎

چہ خوش گفت سعدی در زلیخاں   اَلَایَااَیُّهَاالسَّاقِیُ اَدِرْ کَاْسًاوَّنَاوِلْهَا

حضرت مرحوم کے مناقب کا اصل باب ان کی سوانح حیات ہے، ہاں اگر ہدایۃ الحیران میں ان کی شخصیت زیر بحث آتی تو پھر اس مقام پر اس کا تذکرہ برمحل ہوتا جبکہ پوری کتاب میں ایک مقام پر بھی ایسا نہیں ہے، بلکہ اس کے برعکس جا بجا حضرت مرحوم کا دفاع کیا گیا ہے اور بلغۃ الحیران میں مسلک مختار وجمہور کے خلاف جو مضامین حضرت کی طرف منسوب کئے گئے تھے (جو حضرت مولانا کے اساتذہ کرام اور اکابر کی تحقیقات اور جمہور کے خلاف تھے) ان سے حضرت کی ذات کو بری قرار دیا گیا ہے جو حضرت موصوف کی عظمت شان اور اکابر کے آپؒ سے حسن ظن کے عین مطابق ہے۔ مگر تبصرہ نگار نے اس کے برعکس حضرت موصوف کی شخصیت کے تعارف کے بعد اس قسم کے تمام نظریات کو آں موصوف ہی کی طرف منسوب کردیا ہے، شاید وہ اس

کاروائی سے بزعم خویش حضرت کے دامن میں پناہ گزین ہونا چاہتے ہیں، حالانکہ یہ واضح بات ہے کہ شخصیت چاہے کتنی ہی عظیم المرتبت ہو اگر بالفرض کسی مسلّمہ مسئلہ یا عقیدہ میں وہ جمہور کی مخالفت کرے اس کو ہرگز قبول نہیں کیا جائے گا۔

پھر معلوم نہیں کہ تبصرہ نگار اور ان کی جماعت کو اس کاروائی سے حضرت کی طرف منسوب کردہ جمہور کے خلاف نظریات اپنانے کا جواز کیسے ہو گیا؟ نہایت حیرت کی بات ہے، مرحوم سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہ سب مؤلف جواہر اور ان کے معاونین کے اپنے نظریات ہیں، الغرض تبصرہ نگار کی یہ ہوشیاری ہرگز ان کیلئے مفید نہیں ہو سکتی۔

باقی تفسیر بلغۃ الحیران کے متعلق اکابر علماء کرام کے ارشادات ہم عنقریب نقل کریں گے جس سے قارئین پر اس کی حقیقت کھل کر سامنے آجائے گی اور واضح ہو جائے گا کہ اس میں جمہور کے خلاف لکھے گئے نظریات ومضامین اور تفردات سے کسی ایک کو بھی اتفاق نہیں ہے یا پھر حضرت کی طرف ان کی نسبت صحیح نہیں ہے۔

اقامۃ کے ص ۲۲ پر جناب مبصر یوں رقمطراز ہیں:

''ترمذی صاحب نے یہ کتاب لکھ کر دین کی کوئی خدمت نہیں کی بلکہ اہل حق کے درمیان اختلاف اور بعد کی خلیج کو وسعت دی ہے'' معلوم ہوا کہ اہل حق کے درمیان اختلاف کی اصل خلیج پیدا کرنے والے وہ خود ہیں کیونکہ یہاں وہ صرف خلیج کی وسعت کا الزام لگا رہے ہیں نہ کہ نفس خلیج کا، اب وہ خود بتلائیں کہ اہل حق کے درمیان اس خلیج پیدا کرنے کی ابتداء کس نے کی؟ اور پیدا کرنے والا اَلْبَادِئُ اَظْلَمُ کا مصداق ہوا یا نہیں؟ اگر جواب دینے والا مطعون ہے تو اختلاف پیدا کرنے والے کو کیا کہنا چاہئے، وہ کیوں قابل ملامت نہیں؟ اس کو دین کی خدمت کہنا کیسے صحیح ہوگا؟ پھر دوسرے یہ کہ تبصرہ نگار نے دوسروں کی امانت ودیانت پر حملہ کر کے تو دین کی خوب خدمت سرانجام دی ہوگی اور تمام اختلافات کو اتحاد واتفاق سے ضرور بدل دیا ہوگا؟ اگر اس کا

نام اتفاق اور دین کی خدمت ہے تو کیا کہنا؟ چشم بد دور۔

ہدایۃ الحیران میں ایک جملہ بھی ایسا نہیں لکھا گیا جس سے اہل حق کے مابین اختلاف کی خلیج کو وسعت دی جاسکتی ہو، یہ تبصرہ نگار کا صرف دعویٰ ہی ہے جس پر وہ دلیل قائم کرنے میں بری طرح ناکام ہوئے ہیں، مگر اس کے باوجود کتاب کا نام ''اقامۃ البرہان'' رکھ دیا جبکہ برہان نام کی اس میں کوئی چیز نہیں ہے، اقامۃ تو بعد کی بات ہے۔ ''برعکس نام نہند زنگی کافور'' شاید اسی موقع کیلئے کہا گیا ہے۔

خط کا جواب

حضرت مصنف ہدایۃ الحیران نے کتاب کی اشاعت سے قبل مؤلف جواہر کو ایک تفصیلی خط لکھا تھا جس میں جواہر کے بعض مقامات پر اعتراض اور انہیں رجوع کا مشورہ دیا گیا تھا جس پر حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی اور مفتی محمد وجیہ صاحب مدظلہم کی تصدیقی تحریر بھی ثبت تھی، جناب مؤلف نے اس کے جواب میں جو خط لکھا اس میں وعدہ تھا کہ تفصیلی جواب حضرت عثمانی کو بھیج دیا جائے گا، لیکن جب ایک عرصہ تک حضرت کو جواب نہیں ملا جس کی تحقیق حضرت عثمانیؒ سے کی گئی اس وقت حضرت کے حکم سے ہدایۃ الحیران کو شائع کر دیا۔ اس قضیہ کی تفصیل کتاب کے مقدمہ میں موجود ہے، اس پر جناب مبصریوں گوہر فشاں ہیں ''یہ کہاں کی دیانت وامانت ہے کہ تحقیق وتفحص کے بغیر ہی کسی کو الزام تراشی کا نشانہ بنالیا جائے'' مؤلف اقامۃ کو دوسروں کی امانت ودیانت پر حملہ کرنے سے قبل یہ سوچنا ضروری تھا کہ کہیں وہ خود تو اس کی زد میں نہیں آرہے ہیں، کیونکہ نہ تو تاحین حیات حضرت عثمانی کو جواب لکھا گیا اور نہ ہی اس کی نقل مؤلف جواہر نے حضرت مؤلف کو ارسال کی، چنانچہ اس طرح آج تک وہ اپنے اس وعدہ کو پورا نہ کر سکے۔ سچ ہے ع وہ وعدہ ہی کیا جو وفا ہو جائے

کیا اس امانت ودیانت کی بھی کوئی مثال ہے کہ جس شخص نے خط لکھا ہے اس

کو جواب دینے کی بجائے اس کے شیخ کو جواب لکھنے کا وعدہ کر کے جواب سے پہلو تہی کی جائے؟ اور پھر الٹا الزام دوسروں کے سر مڈھ دیا جائے کہ یاد دہانی نہیں کرائی گئی اور بغیر تحقیق کے کتاب شائع کر دی، اب اس کے بعد غور کر لیا جائے حملہ کس پر کیا جا رہا ہے؟

؎ حملہ بر خود می کنی اے سادہ مرد ہمچو آں شیرے کہ بر خود حملہ کرد

مبصر کا یہ ارشاد بھی بڑا عجیب ہے کہ ''مؤلف جواہر کو یاد دہانی کرانی چاہئے تھی'' ماشاء اللہ تعالیٰ مؤلف جواہر جب اصل نامہ نگار کو خود ہی مخاطب نہیں بنانا چاہتے بلکہ بلا وجہ ان کو اس سے علیحدہ کر دیا ہے تو پھر کس حیثیت سے ان کو یاد دہانی کرائی جاتی؟ خود فرمائیے کہ امانت و دیانت کی یہ کونسی قسم ہے؟

حضرت عثمانی نے پہلے ہی والا نامہ جس کی نقل مؤلف جواہر کے پاس بھیجی گئی تھی میں صاف لکھا تھا کہ ''اگر مؤلف جواہر رجوع نہ کریں تو کتاب شائع کر دی جائے'' ڈیڑھ سال انتظار کے باوجود جب موصوف نے نہ جواب لکھا نہ رجوع کیا پھر بھی دوبارہ اجازت لے کر کتاب شائع کی گئی، اب اس پر اس بے جا اعتراض اور الزام تراشی کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے، ناظرین اس کا فیصلہ خود فرمالیں۔

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ اور مؤلف اقامۃ

تبصرہ نگار نے ص ۲۴ پر حضرت اقدس حکیم الامتؒ کے بارہ میں جس طرح خامہ فرسائی کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت اقدسؒ کی تحقیقات علمیہ سے موصوف کی مزعومی توحید میں خاصی رکاوٹ پیش آ رہی تھی جس کی بناء پر ان کے سینہ میں مدت سے حضرت کے خلاف بغض و عناد کا لاوا پک رہا تھا جو اب یک دم ابل پڑا ہے۔

اس سلسلہ میں انہوں نے جو طرز نگارش اختیار کیا ہے وہ نہایت غیر مہذب اور گستاخانہ ہے اور سراسر گروہی تعصب و جارحیت کا آئینہ دار ہے، لکھتے ہیں ''خاص طور سے پہلے انہیں اپنے گھر کی خبر لینی چاہئے تھی، ان کا فرض تھا کہ وہ سب سے پہلے اپنے

پیرومرشد حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی ان کتابوں کی اصلاح وتطہیر فرماتے جن میں ایسا مواد موجود ہے مثلاً ضعیف، شاذ، منکر بلکہ موضوع حدیثیں بلاانکار وتنبیہ، بے سروپا حکایتیں، بے سند اور گمراہ کن کرامتیں وغیرہ جن کو اہل بدعت اپنے عقائد زائغہ اور اپنی بدعات مخترعہ کی تائید کیلئے پیش کرتے ہیں جس کی وجہ سے تبلیغ توحید کے مشن کو بعض اوقات کافی نقصان اٹھانا پڑتا ہے، حالانکہ موضوع حدیثوں سے استدلال تو درکنار ان کو ذکر کرنا بھی جائز نہیں الا یہ کہ ان کا وضعی ہونا ظاہر کرنا مقصود ہو'' (ص ۲۵)

خدا تعصب وگروہ بندی کا ناس کرے، واقعۃً جس شخص کی آنکھوں پر تعصب کی پٹی ہو اور اس کے نزدیک انصاف نام کی کوئی شے نہ ہو اس کا طریقہ یہی ہوتا ہے کہ اسے اپنے سوا سب ہی غلط نظر آتے ہیں، وَلَنِعْمَ مَا قِیْلَ ؎

وَ عَیْنُ الرِّضَا عَنْ کُلِّ عَیْبٍ کَلِیْلَۃ کَمَا اَنَّ عَیْنَ السُّخْطِ تُبْدِی الْمَسَاوِیَا

اللہ تعالیٰ ہی رحم فرمائیں، تبصرہ نگار کے شاید علم میں نہیں کہ اہل بدعت اپنی بدعات مخترعہ کے جواز میں ہمیشہ سے ہی اکابر کے افعال اور ان کے کلام سے استناد کرتے چلے آئے ہیں اور اپنے حق میں وہ ہر بزرگ کے کلام سے تمسک کرتے ہیں اور انہی بدعات کی تائید میں ان کو پیش کرتے رہتے ہیں، حتیٰ کہ قرآن وحدیث سے بھی وہ اپنے دعاوی پر دلیل پیش کرنے سے نہیں چوکتے، تو کیا تبصرہ نگار کے نزدیک ان تمام اکابر کی کتب اور قرآن وحدیث کی اصلاح وتطہیر اور ان سے ایسا مواد خارج کرنا لازم ہے جس سے اہل بدعت تمسک کرتے ہیں؟ جس سے ملک بھر میں توحید وسنت کی واحد علمبردار جماعت کو اپنی تبلیغ وتوحید کی اشاعت میں نقصان اٹھانا پڑتا ہے تاکہ نہ رہے بانس نہ بجے بانسری، کیونکہ اگر صرف حضرت اقدس حکیم الامتؒ کی کتابوں سے ایسا مواد خارج کردیا گیا تو اہل بدعت دوسرے بزرگوں بلکہ قرآن وحدیث سے تو استدلال کرسکیں گے پھر اس کا کیا مداوا ہوگا؟ لہٰذا توحید وتبلیغ کے مشن

میں نقصان سے بچنے کیلئے اب اس کے سوااور کوئی چارہ کارنہیں ہے کہ ایسے مواد کی تمام کتب تفسیر وحدیث سے تطہیر واصلاح کردی جائے ورنہ بصورت دیگرتو توحید وسنت اور تبلیغ کے مشن کو بڑا نقصان ہوگا اور ساری دنیا کفر وشرک کے اندھیروں میں غرق ہوجائے گی، یہ ہے اکابر پر گستاخانہ حملہ کا نتیجہ، سچ ہے ؎

چوں خدا خواہد کہ پردہ کس درد — میلش اندر طعنہ پاکاں زند
از خدا خواہیم توفیق ادب — بےادب محروم گشت از فضل رب
بےادب تنہانہ خودراداشت بد — بلکہ آتش در ہمہ آفاق زد

نیز تبصرہ نگار نے جو یہ لکھا ہے کہ ”حضرت حکیم الامت تھانویؒ کی کتابوں میں ضعیف، شاذ، منکر بلکہ موضوع حدیثیں بلاانکاروتنبیہ موجود ہیں“ یہ سراسر بہتان اورالزام ہے، بلکہ ہرجگہ جس حدیث کا ذکر کیا گیا ہے اس حدیث کا درجہ اور مأخذ بتلادیا گیا ہے، تواب اہل بدعت کوان سے استدلال کی گنجائش کیسے رہ سکتی ہے؟

دوسرے آپ تو یہ جواب بھی دے سکتے ہیں کہ ہمارا تعلق ان سے نہیں ہے، کیونکہ آپ تو حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ کے گھر کو حضرت مؤلف ہدایۃ الحیران کا گھر قرار دے چکے ہیں اور خود اس سے بری ہوچکے ہیں، لہٰذا آپ کا سیدھا جواب یہی ہونا چاہئے کہ ہماراان سے کوئی تعلق نہیں ہے اور حقیقت بھی یہی ہے۔

پھر خود تبصرہ نگار کے پیرومرشد حضرت مولانا حسین علی صاحب نے بلغۃ الحیران کے ص ۳۵۴ پر نواب صدیق حسن خان کا یہ قول نقل کیا ہے ”شیخ سنت مددے قاضی شوکانی مددے“ آگے اس کی تاویل کرتے ہوئے خود فرماتے ہیں ”چنانچہ در ہندی گویند شالا مدد ہووے پیر جیلانی“ نواب صدیق حسن خان کے ”مددے“ کی تاویل کرنے کے بعد جو مولانا مرحوم نے خود ہندی مثال ”شالا مدد ہووے پیر جیلانی“ پیش کی ہے یہ آج کل کے اہل بدعت کا مخصوص شعار اور ان کا خاص وطیرہ ہے، مگر تبصرہ نگار کے نزدیک اس سے

نہ تو ان کے تبلیغ وتوحید کے مشن کو کوئی نقصان پہنچتا ہے اور نہ ہی اس کی تطہیر ضروری ہے۔

اسی طرح رئیس الموحدین نے نواب صدیق حسن خان کے قاضی شوکانی سے مدد طلب کرنے کو مشن توحید کیلئے نہ صرف یہ کہ نقصان دہ نہیں سمجھا بلکہ اس کی تاویل کر کے اسے اہل سنت کے موافق بنا دیا اور ایسی خطرناک وشرک آمیز اہل بدعت کے مخصوص شعار کے ذریعہ نواب صاحب کی تائید اور ان کا دفاع کیا، مگر اس پر تبصرہ نگار کی نہ تو غیرت ایمانی کو جوش آیا اور نہ ان کی رگ حمیت توحید پھڑکی اور نہ ہی انہوں نے اس پر حضرت مولانا سے کوئی مؤاخذہ کیا بلکہ وہ اس جگہ بالکل خاموش اور مہر بلب نظر آتے ہیں، حضرت تھانویؒ کی کتابوں میں کیا اس سے بھی زیادہ اہل بدعت کے عقائد زائغہ کی تائید کرنے والا اور ان کی گمراہ کن بدعات مخترعہ کی تقویت دینے والا مواد موجود ہے؟

حقیقت الامر یہ ہے کہ قرآن وحدیث اور اکابرین کا کلام اور ان کی کتب یقیناً ایسے مواد سے مبرا اور خالی ہیں، ان میں اس قسم کا ذرہ برابر بھی شائبہ نہیں ہے، اہل بدعت اور تمام گمراہ فرقے محض اپنے سوء مزاج کی بناء پر اپنے عقائد باطلہ اور غلط گمراہ کن نظریات کی تائید کیلئے قرآن وحدیث اور اکابر کے کلام سے استدلال کرتے رہتے ہیں، لیکن اہل بدعت کے استدلال کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرآن وحدیث اور اکابر کے کلام میں واقعۃً بھی اس کی گنجائش ہے، فہم درکار ہے۔ حضرت اقدس تھانویؒ کی کتب قیمہ اور تحقیقات سنیہ نیز مضامین عالیہ سے بھی اہل بدعت نے اپنی اس روش کی وجہ سے یہ طریقہ اپنایا ہے مگر حضرت کا دامن اس سے بالکل صاف اور پاک ہے اہل بدعت کی جس قدر تردید حضرت اقدسؒ نے کی ہے شاید ہی اس صدی میں کسی نے کی ہو، اسی وجہ سے اہل بدعت حضرت اقدسؒ کے نام سے بھی چڑتے ہیں۔

تبصرہ نگار نے حضرت کی کتابوں سے ایسی عبارتوں کی تطہیر کا مشورہ دے کر تسلیم کر لیا ہے کہ اہل بدعت کا یہ انداز اور طریق استدلال صحیح ہے، اگر یہی بات ہے تو

پھر وہ اپنے پیر و مرشد کے بھی شیخ کی کتاب ''فوائد عثمانیہ'' جو حضرت مولانا حسین علی صاحب کی بھی اصلاح فرمودہ ہے کو بھی ملاحظہ کر لیتے تا کہ انہیں یہ مفت مشورہ پیش کرتے وقت کچھ اپنے گھر کی خبر بھی ہو جاتی۔

حضرت تھانویؒ کی ذات گرامی وہ واحد ذات ہے جن کے ہاں رجوع الی الحق کا سلسلہ باقاعدگی سے ''ترجیح الراجح'' کے نام سے قائم تھا جس کو اکابرین عصر نے متقدمین کی یادقرار دیا، اگر حضرتؒ کی کتابوں میں واقعۃً ایسا مواد موجود ہوتا جس سے حقیقی توحید و تبلیغ کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا تو نشاندہی کرنے پر یقیناً اس کی اصلاح کر دی جاتی، حق کے واضح ہونے کے بعد اس کے قبول کرنے میں وہاں کوئی مانع نہ تھا، کاش تبصرہ نگار حضرت کے اس سنہری طرز عمل سے سبق لیتے اور مؤلف جواہر اور یہ خود حق کی طرف رجوع کر لیتے۔

تفسیر بلغۃ الحیران اکابر علماء عصر کی نظر میں

ع نہ من تنہا دریں میخانہ مستم

تفسیر بلغۃ الحیران جو حضرت مولانا حسین علی صاحب کی طرف منسوب ہے درحقیقت جناب مؤلف جواہر اور ان کے رفیق درس کی قلم کاری کا نتیجہ ہے۔

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہ

حضرت اقدس حکیم الامت تھانوی قدس سرہ نے اس تفسیر کے بارہ میں اس کے بعض مقامات ملاحظہ فرمانے کے بعد اپنی رائے گرامی یوں تحریر فرمائی ہے ''میں ایسی کتاب کو جس میں ایسی خطرناک عبارت ہو بعد حاشیہ تنبیہی کے بھی نہ اپنی ملک میں رکھنا چاہتا ہوں نہ اپنے تعلق کے مدرسہ میں'' (امداد الفتاویٰ ص ۱۲۷ ج ۶)

تبصرہ نگار نے حضرت کی اس رائے گرامی پر جس گستاخانہ انداز میں خامہ فرسائی کی ہے وہ انہی کا حصہ اور کُلُّ اِنَاءٍ یَتَرَشَّحُ بِمَا فِیْهِ کا مصداق ہے، چنانچہ لکھتے ہیں

''اصل میں کسی باطل مذہب کو اہل باطل کی طرف منسوب کر دینا ہی اس کے ابطال کا ایک درجہ ہے جیسا کہ بلغۃ الحیران جیسی امالی میں کر دیا گیا ہے، بہر حال اس کو تدین کے خلاف اور نکیر شدید کے قابل کہنا خود بے موقع اور نکیر شدید کے قابل ہے'' (اقامۃ ص ۲۶)

تبصرہ نگار اگر روایتی تعصب چھوڑ کر انصاف سے کام لیتے تو انہیں ضرور سمجھ آ جاتا کہ حضرت اقدسؒ کا اس کو تدین کے خلاف اور نکیر شدید کے قابل کہنا برمحل اور حقیقت کے مطابق ہے، اس لئے کہ کسی باطل مذہب کو اہل باطل کی طرف منسوب کرنا اس کے باطل ہونے کی دلیل اس وقت ہوتی ہے جب اس باطل کو محض نقل کر دیا جائے اور مدلل کر کے اس کی تائید نہ کی جائے، مگر بلغۃ الحیران میں معتزلہ کا جو قول نقل کیا گیا ہے وہاں اسے مدلل کر کے اس کی تائید بھی کی گئی ہے اور اس کے بالمقابل اہل سنت کا قول نقل کر کے اس کی دلیل بیان نہیں کی گئی۔ اب تبصرہ نگار صاحب فرمائیں کہ کیا یہ طرز عمل تدین کے خلاف اور قابل اصلاح نہیں ہے؟ اگر اختصار کے پیش نظر اہل سنت کے قول کی تائید دلیل سے نہیں کی گئی تو آخر معتزلہ کے قول کی تائید میں یہ اختصار دلیل کے پیش کرنے سے کیوں مانع نہ ہوا؟

رہا یہ کہ لکھنے والا اور صاحب امالی اہل سنت میں سے ہیں اس لئے یہ تنقید برمحل نہیں، اولاً تو لکھنے والوں کا اہل سنت سے ہونا محل نظر ہے دوسرے یہ کہ جسے اس کا علم نہ ہو وہ اس عبارت سے صاحب امالی کا اس عقیدہ میں اہل سنت کا ہمنوا ہونا کیسے سمجھے گا؟ کیونکہ خارجی قرائن کے بغیر فی نفسہ یہ عبارت اس مطلب کو مفید نہیں اور مختصر ہونے کی وجہ سے مخل مقصود نیز قابل اصلاح ہے، اس لئے حضرت کی تنقید بالکل صحیح اور برمحل ہے۔ پھر تبصرہ نگار خود بھی اس عبارت کو قابل اصلاح سمجھتے ہیں چنانچہ انہوں نے لکھا ہے ''یہ درست ہے کہ بلغۃ الحیران کی مشار الیہ عبارت طباعت کی غلطی اور اختصار مخل کی وجہ سے قابل اصلاح ہے'' (ص ۲۵)

یہی وجہ ہے کہ فی نفسہٖ اس عبارت سے مؤلف کا عقیدہ بھی واضح نہیں ہوتا جیسا کہ حضرت اقدس تھانویؒ نے تحریر فرمایا ہے، مگر چونکہ تبصرہ نگار نے اس حقیقت کو نہ سمجھا اس لئے وہ اس پر کچھ لکھتے چلے گئے ع چوں ندیدند حقیقت رہ راست نہ زدند

حضرت اقدسؒ نے یہ کہیں نہیں فرمایا کہ مؤلف بلغۃ الحیران معتزلی ہیں، فقط عبارت کی اصلاح اور اس پر نکیر فرمائی کیونکہ خارجی قرائن حضرت کے بھی پیش نظر تھے کہ مؤلف اہل سنت سے ہیں، لیکن جن حضرات کے سامنے یہ قرائن نہ ہوں وہ اس عبارت سے مؤلف کا عقیدہ کیسے معلوم کر سکتے ہیں؟ ان کو یقیناً اس مقام پر مؤلف کے معتزلی ہونے کا شبہ ہوگا اس لئے عبارت کا یہ اہمال واجب الاصلاح ہے۔ الغرض مؤلف کے اہل سنت ہونے کی وجہ سے ان کا عقیدہ معلوم کرلیا جانا اور بات ہے اور عبارت کا کسی عقیدہ پر دلالت کرنا اور چیز ہے، دونوں کو خلط ملط کر کے تلبیس سے کام لینا اور مؤلف کے اہل سنت ہونے کی وجہ سے عبارت کے مخل مطلب ہونے سے انکار کرنا اور پھر عبارت کے اختصار مخل کو تسلیم نہ کرنا یہ ایسا عجیب فلسفہ ہے جس سے تبصرہ نگار کے سوا شاید ہی کوئی اور متفق ہو۔

تبصرہ نگار اس عبارت کے خطرناک ہونے کی نفی اس لئے بھی فرما رہے ہیں کہ اس کے خطرناک نتائج وعواقب ظاہر نہیں ہوئے گویا ان کے نزدیک فی نفسہٖ خطرناک ہونے کیلئے اس کے عواقب ونتائج کا ظہور بھی ضروری ہے، سبحان اللہ کیا فہم عالی ہے۔ دوسرے یہ کہ خطرناک عواقب ونتائج کے ظہور کی نفی کیلئے استقراء تام کی ضرورت ہے شاید انہوں نے نفی کا یہ دعویٰ استقراء تام کے بعد ہی کیا ہوگا؟ تیسرے یہ کہ اگر تسلیم بھی کرلیا جائے کہ...... ظاہر نہیں ہوئے تو اس کی یہ وجہ ہرگز نہیں کہ یہ عبارت فی نفسہٖ خطرناک نہیں ہے بلکہ اصل وجہ اس کی یہ ہے کہ اس کی زبان عام فہم اور سلیس، صاف نہیں ہے بلکہ بقول بعض اکابر بِلُغَۃِ الحُیَّران (بکسر الباء وضم اللام وفتح الغین) ہے، اس لئے عوام کے دیکھنے کی تو یہ ہے ہی نہیں اور اہل علم اس کی خطرناک عبارات سے بچنے کا تریاق

پہلے ہی اپنے پاس رکھتے ہیں، لہٰذا اگر اس کے خطرناک نتائج ظاہر نہیں ہوتے تو اس سے یہ کیسے لازم آیا کہ وہ خطرناک نہیں ہے؟ مزید برآں اس کے خطرناک ہونے کی اطلاع رسالہ النور خانقاہ تھانہ بھون ضلع مظفر نگر بابت ماہ جمادی الاخریٰ ۱۳۵۸ھ میں حکیم الامت حضرت تھانویؒ کی طرف سے شائع ہو چکی تھی،

ع سخن شناس نۂ دلبرا خطا ایں جاست

تبصرہ نگار کو خود تسلیم ہے کہ یہ عبارت قابل اصلاح ہے لیکن اس کے باوجود بھی وہ اس کی حمایت میں سرگرداں ہیں، حتی کہ وہ اس کے دفاع میں حضرت اقدس تھانویؒ پر موضوع حدیثوں سے استدلال کرنے اور ان کی اصل حقیقت کو واضح نہ کرنے کی سنگین الزام تراشی سے بھی نہیں چوکتے، لکھتے ہیں'' کیا موضوع حدیثوں سے استدلال کرنا اور ان کی اصل حقیقت کو واضح نہ کرنا تو اس تبصرے کی زد میں نہیں آتا''(ص ۲۶) حُبُّکَ الشَّیْءَ یُعْمِیْ وَ یُصِمُّ گروہی تعصب اور حمایت باطل میں اس درجہ تک چلے جانا کیا انتہاء کی بغض وعناد کے مظاہرہ کی زد میں تو نہیں آتا؟ غور فرما لیجئے۔

حضرت مولانا مفتی مہدی حسنؒ سابق صدر مفتی دار العلوم دیوبند

بلغۃ الحیران کے متعلق حضرت موصوف ارقام فرماتے ہیں: تفسیر مذکور کا مطالعہ عوام کیلئے گمراہ کن ہے اور ان کے صحیح عقیدوں کو بدل دینے میں ممد ومعاون ہے، یاجوج وماجوج کی تعبیر وتفسیر اور کُلٌّ فِیْ کِتَابٍ مُّبِیْنٍ کے معنی قطعاً غلط ہیں، قرآن مجید کی فصاحت وبلاغت کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے وہ بھی لغو اور باطل ہے...... ہمارا علم شہادت دیتا ہے جس بڑے شخص کی طرف اس تفسیر کی نسبت کر رکھی ہے ہرگز اس کے یہ عقائد نہیں ہیں بلکہ دوسرے لوگوں نے ان کی طرف ترویج کتاب کیلئے منسوب کر دئے ہیں۔ ۲۶/۵/۶۰ء (از اشتہار متعلقہ بلغۃ الحیران)

تبصرہ نگار تو شاید اس پر بھی فرما دیتے بلغۃ الحیران کو گمراہ کن کہنا گمراہی ہے

حالانکہ نہ صرف حضرت اقدس تھانویؒ بلکہ یہ سب اکابرؒ اس کو گمراہ کن اور خطرناک قرار دینے پر متفق ہیں۔

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب دہلویؒ

حضرت مفتی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''یہ تفسیر مذکور میں نے دیکھی ہے اس میں بہت سے مقامات ناقابل فہم ہیں اور بہت سے مقام مشتبہ عبارت کے ہیں، عام مسلمانوں کے سمجھنے اور کام میں لانے کے لائق نہیں'' (از اشتہار مذکور)

مفتی اعظم پاکستان حضرت مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندیؒ

حضرت مفتی صاحبؒ ارشاد فرماتے ہیں ''مندرجہ سوالات نمبرات کا مفہوم بلاشبہ عقائد اہل سنت والجماعت سے متصادم ہے.........اور جبکہ بلغۃ الحیران میں اس قسم کے مشتبہ مضامین موجود ہیں تو مشورہ احقر کا عام مسلمانوں کیلئے یہ ہے کہ اس کے مطالعہ سے احتراز کریں'' (از اشتہار مذکور)

حکیم الامت حضرت تھانویؒ اور حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ

حضرت مولانا محمد اسحاق صاحب ایبٹ آبادیؒ کی زبانی حضرت تھانویؒ اور حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے گرامی ملاحظہ فرمائیں، حضرت موصوف فرماتے ہیں ''میں نے تفسیر بلغۃ الحیران خود نہیں دیکھی مگر حضرت قبلہ علامہ انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے گرامی میری نظر سے گذری اور حضرت تھانویؒ کی رائے بھی میں نے دیکھی ہے جس میں دونوں حضرات نے اقرار کیا ہے کہ اعتزال کی طرف مائل ہے، مگر ساتھ ہی دونوں حضرات نے حضرت مولانا حسین علی صاحب مرحوم کے ساتھ حسن عقیدت کا اظہار فرما کر اس نسبت کو فرضی قرار دیا ہے، واللہ اعلم بالصواب'' (از اشتہار مذکور)

تفسیر بلغۃ الحیران کے متعلق حضرات اکابر کی مذکورہ آراء پڑھنے سے واضح ہے کہ ہمارے اکابر حضرت مولانا حسین علی صاحبؒ کی مسلم شخصیت کے پیش نظر حسن ظن

کی بناء پر بلغۃ الحیران کے ایسے مقامات جو جمہور کے خلاف ہیں ان کی نسبت حضرت موصوف کی طرف کرنے سے انکاری ہیں، ان کی شخصیت کی وجہ سے ان حضرات نے خلاف جمہور مقامات کو قبول نہیں کیا اور صرف حضرت حکیم الامت تھانویؒ نے بلغۃ الحیران پر نکیر نہیں فرمائی بلکہ دوسرے اکابر علماء بھی ان تفردات پر نکیر شدید کرتے چلے آئے ہیں، اس کے برعکس تبصرہ نگار نے حضرت موصوف کی شخصیت اور اکابر کے ہاں ان کے مقام سے یہ فائدہ اٹھانے کی سعی لاحاصل کی ہے کہ پہلے ان تفردات کو حضرت کی طرف منسوب کر دیا اور پھر موصوف کی عظمت اور علمی شخصیت کا واسطہ دے کر ان کو قبول کر لیا، لیکن قارئین پر واضح ہو گیا کہ ان کا یہ طرز اکابر کے مقصد سے صریح انحراف اور دھوکہ دہی ہے۔

حضرت علامہ محمد یوسف بنوریؒ اور بلغۃ الحیران

تبصرہ نگار لکھتے ہیں:

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد یوسف بنوری دامت برکاتہم رقمطراز ہیں: وَبَعْدَ ذٰلِکَ وَفِیْ اَثْنَاءِ ذٰلِکَ تَتَابَعَتْ تَرَاجِمُ الْقُرْاٰنِ وَفَوَائِدُهُ التَّفْسِيْرِيَّةُ بَعْضُهَا مِنْ اَهْلِ الْحَقِّ...... کَتَقْرِیْرَاتِ تَرْجَمَةِ الْقُرْاٰنِ اَفَادَهَا الْعَالِمُ الْعَامِلُ الْعَارِفُ مَوْلَا نَا الشَّيْخُ حُسَيْنُ عَلِیُّ الْفَنْجَابِیُّ اَطَالَ اللّٰهُ بَقَاءَهٗ مِنْ تَلَا مِذَةِ قُطْبِ الْعَصْرِ مَوْلَانَا الْمُحَدِّثِ اَبِیْ مَسْعُوْدٍ رَشِيْدُ اَحْمَدُ الْكَنْكُوْهِیُّ الدِّيُوْبَنْدِیُّ الْمُتَوَفّٰی ۱۳۲۳ھ (یتیمۃ البیان مقدمہ حل مشکلات القرآن)

تبصرہ نگار اس اقتباس سے یہ تأثر دینا چاہتے ہیں کہ حضرت بنوریؒ نے بلغۃ الحیران کو اہل حق کی تفاسیر میں شمار کیا ہے اور ان کے نزدیک یہ تفسیر صحیح ہے، مگر معاف کیجئے موصوف حسب عادت یہاں بھی مغالطہ کا شکار ہوئے ہیں اور ان کا یہ سمجھنا نری خوش فہمی ہے، افسوس کہ وہ یہاں بھی عوام کو فریب دینے میں کامیاب نہ ہو سکے۔

اب اصل حقیقت سنئے، حضرت مولانا بنوریؒ کی مذکورہ عبارت پڑھ کر جب

ایک عالم دین نے حضرت موصوف کی خدمت میں عریضہ(۱) لکھا تو اس کے جواب میں حضرت بنوریؒ نے انہیں اصل حقیقت سے آگاہ کیا، ہم ذیل میں وہ مکتوب اور حضرتؒ کی طرف سے اس کا جواب بعینہٖ نقل کررہے ہیں جس سے ناظرین پر حقیقت حال واضح ہوجائے گی اور بلغۃ الحیران کے متعلق حضرت کی رائے گرامی کا علم بھی بخوبی ہوجائے گا۔

عریضہ

مکرم ومحترم جناب مولانا صاحب اَطَالَ اللّٰہُ بَقَاءَہٗ وَمَتَّعَنَا بِہٖ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

امید ہے کہ مزاج عالی بعافیت ہونگے؟ بلاتمہید عرض ہے کہ ان دنوں مشکلات القرآن کے مقدمہ میں تفاسیر پر جناب والا کا محققانہ تبصرہ دیکھنے کا اتفاق ہوا، ص ۲۹ پر جناب نے مولانا حسین علی صاحب مرحوم کی تقریرات ترجمہ قرآن مجید کو بَعْضُهَا مِنْ اَهْلِ الْحَقِّ کی مثال میں ذکر فرمایا ہے، دریافت طلب امر یہ ہے کہ:

(۱) ان تقریرات سے وہ مجموعہ مراد ہے جو بلغۃ الحیران کے نام سے موسوم ہے یا کوئی اور؟ (۲) یہ رائے آپ نے بلغۃ کے مطالعہ کے بعد تحریر فرمائی ہے یا حسن ظن کے طور پر بغیر کتاب دیکھنے کے تحریر فرمادیا؟ (۳) اگر آنجناب نے مطالعہ فرمایا ہے تو کیا آپ ان کی تحقیقات کو حق سمجھتے ہیں یا اسلاف کے خلاف ہونے کی وجہ سے آپ ان کو قابل اعتراض سمجھتے ہیں؟ (۴) بلغۃ دیکھنے کا اتفاق نہ ہوا ہو تو آپ کتاب حاصل کرکے صرف سورۂ بقرہ کے ان مقامات کو دیکھ کر رائے عالی سے مطلع فرمائیں۔

ع۱ ذبح بقرہ ع۲ فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ ع۳ لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا ع۴ تحویل قبلہ کی تحقیق ع۵ مَنْ یَّكْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ بمع تفسیر آیت الکرسی۔

---

(۱) یہ عریضہ حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت اقدس میں شیخ الحدیث حضرت مولانا عبدالمجید صاحب مدظلہم مہتمم مدرسہ باب العلوم کہروڑپکا نے تحریر فرمایا تھا۔

اور بھی کئی مقامات قابل غور ہیں یہ صرف نمونہ کے طور پر ہیں، آپ کی رائے میرے لئے اطمینان بخش ہوگی، جواب جلدی مرحمت فرماویں اور اپنی قلم سے تحریر فرماویں۔ فقط

والسلام ۳/ ذی الحجہ ۸۳ھ بروز اتوار

جواب از حضرت مولانا بنوریؒ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

محترم المقام زیدت معالیکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ

نامہ گرامی مورخہ ۳/ ذی الحجہ ۸۳ھ مل گیا، جواباً عرض ہے کہ میری مراد بلغۃ الحیران ہی ہے لیکن اس وقت چند مقامات سرسری مطالعہ کئے تھے اور حضرت مولانا میانوالوی کے متعلق اجمالاً جو عقیدت تھی اس کے پیش نظر لکھا، اس کے بعد معلوم ہوا کہ اہل حق کے مسلک سے بعید اشیاء موجود ہیں اس لئے خواہش ہوئی کہ جب طبع ثانی کا موقع آئے گا اس پر تنبیہ کی جائے گی، توقع ہے کہ عنقریب موقع آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ، ان مقامات اور مزید مقامات دیکھ کر سابقہ خیال سے رجوع کرلوں گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

یہ تو ایک طالب علمانہ کوشش تھی جو اب سے ٹھیک ۲۷ سال قبل انجام پذیر ہوئی تھی، کچھ مسائل ان کے شاذ تو پہلے معلوم تھے لیکن اتنا نہیں جتنا آج معلومات ہوئیں، بہرحال آپ کی مخلصانہ تنبیہ کا شکر گذار ہوں۔ جَزَاکُمُ اللّٰہُ خَیْرًا، اِنَّ الدِّیْنَ النَّصِیْحَۃُ۔ والسلام محمد یوسف بنوری عفا اللہ عنہ

اس مکتوب گرامی سے پتہ چلا کہ حضرت بنوریؒ نے بلغۃ الحیران کے متعلق یتیمۃ البیان میں جو کچھ تحریر فرمایا تھا وہ محض سرسری مطالعہ اور حضرت مولانا حسین علی صاحبؒ کے ساتھ اجمالی عقیدت کے پیش نظر تھا، اس سے پوری کتاب کی تائید سمجھنا خود فریبی کے سوا کچھ نہیں، اس تحریر کے بعد جب انہیں حقیقت حال کا علم ہوا کہ اس میں اہل حق کے مسلک سے بعید اشیاء موجود ہیں تو انہوں نے سابقہ تحریر سے رجوع فرمالیا،

اب اسے پوری کتاب کی تائید قرار دینا اور بَعْضُھَا مِنْ اَھْلِ الْحَقِّ کی مثال میں پیش کرنا ہرگز صحیح نہیں ہے، خوب سمجھ لیں۔

اَلْکَرِیْمُ اِذَا وَعَدَ وَفٰی

حضرت بنوریؒ نے اپنے اس گرامی نامہ میں وعدہ فرمایا تھا کہ طبع ثانی میں اس پر تنبیہ کی جائے گی اور سابقہ خیال سے رجوع کرلوں گا، چنانچہ حق تعالیٰ نے آں موصوف کو جب ۱۳۹۶ھ میں یتیمۃ البیان پر نظر ثانی کا موقع دیا تو حضرت موصوف نے جہاں اس میں بہت سے بیش بہا علمی مضامین کا اضافہ فرمایا وہیں دور حاضر کی بعض جدید قسم کی تفسیرات کا بھی بڑا بلیغ رد کیا اور حسب وعدہ بلغۃ الحیران کی تردید کرتے ہوئے صاف لکھا: ثُمَّ ظَھَرَ فِیْمَا بَعْدُ اَنَّ اَمَالِیَہٖ ھٰذِہٖ فِیْھَا مُؤَاخَذَاتٌ وَانْتِقَادَاتٌ زَلَّ فِیْھَا الْقَلَمُ عَنِ الْجَادَۃِ الْقَوِیْمَۃِ لَانَدْرِیْ ھَلْ ھِیَ مِنَ الضَّابِطِ اَوْ صَاحِبِ الْاَمَالِیْ فَیُسْتَاْنَفُ النَّظْرُ فِیْھَا وَرَاَیْتُ فِیْ عِدَّۃِ مَوَاضِعَ مَا یُحْتَاجُ اِلَی التَّنْبِیْہِ عَلَی التَّقْصِیْرِ فِی التَّفْسِیْرِ فَمِنْھَا اٰیَۃُ ذَبْحِ الْبَقَرَۃِ وَمِنْھَا فِیْ قَوْلِہٖ فَاْتُوْا بِسُوْرَۃٍ مِّنْ مِّثْلِہٖ وَ فِیْ قَوْلِہٖ وَلَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَ فِیْ اٰیَۃِ تَحْوِیْلِ الْقِبْلَۃِ وَ فِیْ قَوْلِہٖ فَمَنْ یَّکْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَ فِیْ اٰیَۃِ الْکُرْسِیِّ وَ غَیْرِھَا وَ سَمِعْتُ اَنَّ بَعْضَ الْاَفَاضِلِ مِنْ اَھْلِ الْعَصْرِ قَامَ بِالرَّدِّ عَلَیْہِ فَاَفْرَدَ فِیْہِ تَالِیْفًا وَاِلَی اللّٰہِ الْمُشْتَکٰی (ص ۴۵)

(ترجمہ) اس کے بعد معلوم ہوا کہ اس امالی میں کئی باتیں قابل مؤاخذہ و لائق نقد ہیں جن میں قلم صحیح راستہ سے بھٹک چکا ہے، مگر یہ معلوم نہیں کہ یہ زلت قلم خود حضرت مولانا حسین علی صاحب کی طرف سے ہے یا لکھنے والوں کی طرف سے، بہرحال ان مقامات پر نظر ثانی کی ضرورت ہے، میں نے خود بھی اس کے بعض مقامات دیکھے ہیں جن میں تفسیر کے اندر غلطی کی گئی ہے اور ان پر تنبیہ بہت ضروری ہے، ان میں آیت ذبح بقرہ وغیرہ بطور خاص قابل ذکر ہیں میں نے سنا ہے کہ زمانہ حاضر کے بعض فضلاء نے

اس کتاب کی مستقل تردید کی ہے اور ایک الگ کتاب اس موضوع پر لکھی ہے الخ۔

کیا اس وضاحت کے بعد بھی حضرت بنوریؒ کو بلغۃ الحیران کی کلی طور پر تائید کرنے والوں میں شمار کرنے کا جوازرہ جاتا ہے؟ انصاف درکار ہے، یتیمۃ البیان کا نظر ثانی شدہ ایڈیشن ۹۶ء میں کراچی سے طبع ہوا ہے وہاں یہ عبارت ملاحظہ فرمائی جائے۔

بَعْضُ الْاَفَاضِلِ سے غالباً مؤلف ہدایۃ الحیران حضرت اقدس مولانا مفتی سید عبدالشکور صاحب ترمذی مدظلہم کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے، کیونکہ بلغۃ الحیران اور جواہر القرآن کے رد میں مستقل تالیف ہدایۃ الحیران ہی ہے۔

حضرت مولانا سید رشید رضا بجنوری مدظلہم العالی

موصوف حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کے داماد، تلمیذ خاص اور ان کے علوم کے امین ہونے کے ساتھ جناب حضرت مولانا حسین علی صاحب کے تلامذہ میں سے بھی ہیں، وہ فرماتے ہیں ''اگر ہم اس طرح ترک قدیم اور اخذ جدید کی روش پر قائم رہے تو اصل قرآن کریم سے بہت دور ہوتے چلے جائیں گے'' (ص ۶۶ ج ۸)

نیز فرماتے ہیں ''دیکھنا یہ ہے کہ اگر اسی طرح ہم آزاد تفسیر کا طریقہ اپناتے رہے یعنی احادیث، آثار صحابہ و تابعین سے قطع نظر کر کے معانی و مفاہیم قرآن مجید کی تعیین کرتے رہے تو بالآخر اس کا انجام کیا ہوگا؟'' (انوار الباری ص ۲۵۷ ج ۷)

بلغۃ الحیران میں آثار صحابہ و تابعین، احادیث سے قطع نظر کر کے جو اقوال اختیار کر لئے گئے اس بیان سے ان کے متعلق موصوف کی رائے گرامی واضح ہے۔

مخدوم العلماء حضرت مولانا خیر محمد جالندھریؒ

ایک دفعہ ہزارہ سے ایک عالم دین نے اس مضمون کا استفتاء بھیجا کہ تفسیر بلغۃ الحیران کے مختلف مقامات پر آیات کی ایسی تفاسیر کی گئی ہیں جو سلف صالحین اور اہل سنت والجماعت کے عقائد و نظریات کے خلاف ہیں اس کے ثبوت میں مستفتی نے

۶ مقامات باحوالہ بقید صفحہ نقل کر کے پوچھا کہ کیا اہل سنت والجماعت کے مسلک سے علیحدگی اور اعتزال کا اظہار تو نہیں؟ ان سوالات کا جواب حضرت مولانا مفتی محمد عبداللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر فرمایا جو بظاہر مکمل تھا، مگر حضرت مولانا خیر محمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جب اسے پڑھا تو اپنی خداداد بصیرت وفراست سے یہ محسوس فرمالیا کہ اس فتویٰ سے بعض اہل غرض یہ تأثر بھی دے سکیں گے کہ خیر المدارس نے تفسیر بلغۃ الحیران کی من وجہٍ تائید وتوثیق کر دی ہے، آپ نے اس تأثر کے ازالہ کیلئے درج ذیل عبارت کا اضافہ فرمایا جو آپ کی فقہی ژرف نگاہی اور حالات وعواقب پر گہری نظر کا واضح ثبوت ہے:

حضرت العلام حضرت مفتی صاحب دام فیضہ نے مصنف بلغۃ الحیران اور جامع کے متعلق جو پہلو احتیاط اور عدم تکفیر کا اختیار فرمایا ہے وہی رائج اور صواب اور احوط ہے، مگر جس کتاب کی عبارات جمہور اہل سنت والجماعت کے مسلک کے خلاف ہوں یا عوام کو ان سے ایہام ومغالطہ ہوتا ہو ایسی کتاب کی اشاعت اور مطالعہ کرنا جائز نہیں اور اس کے جامع وناشر تاویل یا اعتراف غلطی کر کے تکفیر وتفسیق سے تو بری ہو سکتے ہیں مگر اس کے ضرر اور اثم سے براءت کیلئے ضروری ہے کہ موجودہ کتاب کی اشاعت کو بند کیا جائے جب تک اس کی اصلاح نہ کی جائے یا غلط مقامات کا اظہار بالتصریح نہ کیا جائے، واللہ الموفق۔ ازاحقر خیر محمد مہتمم مدرسہ خیر المدارس ملتان ۹/۶/۱۳۷۰ھ

(ماخوذ از خیر الفتاوی جلد اول ص ۳۰ مع اختصار)

تبصرہ نگار نے حضرت مولانا حسین علی صاحبؒ کے متعلق جن اکابر علماء کرام کی آراء ذکر کر کے یہ تأثر دینے کی کوشش کی ہے کہ وہ کلیۃً بلغۃ الحیران سے متفق ہیں ہم نے اوپر انہی حضرات اور بعض دوسرے اکابر کے کلام سے ثابت کر دیا ہے کہ موصوف کی یہ سعی لاحاصل ہے، کیونکہ یہ حضرات حضرت مولانا رحمۃ اللہ علیہ کی شخصیت سے حسن ظن کے باوجود بلغۃ الحیران کے خلاف مسلکِ جمہور مقامات سے ہرگز ہرگز متفق

نہیں ہیں، اکابر کی ان تصریحات کے برعکس حضرت مولانا کے متعلق ان کی حسن عقیدت کے اظہار کے پیش نظر بلغۃ الحیران کے ایسے مقامات سے ان کو متفق قرار دینا جو جمہور کے خلاف ہیں محض تحکم اور سینہ زوری ہے۔

تبصرہ نگار نے بلغۃ الحیران کی تردید کرنے والوں کو یوں نوازا ہے'' کیا انہوں نے حضرت مولانا حسین علیؒ کے مجموعہ فوائد (بلغۃ الحیران) کو اور اس کے نقش ثانی کو نیز حضرت کے متوسلین کی جماعت جو اس وقت اللہ کے فضل اور اس کی توفیق سے ملک بھر میں واحد توحید وسنت کی اشاعت کنندہ جماعت ہے ہدف نقد و اعتراض بنا کر اشاعت توحید کے پروگرام کو نقصان نہیں پہنچایا؟'' (ص ۲۷) کیا واقعۃً ہی ایسا ہے کہ جن حضرات اکابر نے بلغۃ الحیران کو ہدف تنقید بنایا ہے ان کا مقصد اشاعت توحید کے پروگرام کو نقصان پہنچانا تھا؟ اگر یہی بات ہے تو پھر حضرت مؤلف ہدایۃ الحیران نے ایسا کونسا جرم کیا ہے جو محل اعتراض ہو؟ اس لئے انہوں نے بلغۃ الحیران کو ہدف اعتراض بنا کر کوئی نیا کام نہیں کیا بلکہ اپنے اکابر کی پیروی اور اتباع ہی کیا ہے ۔

نہ من تنہا دریں میخانہ مستم — جنیدؒ و شبلیؒ و عطار ہم مست

اِذَا رَضِیَتْ عَنِّیْ کِرَامُ عَشِیْرَتِیْ — فَلاَ زَالَ غَضْبَانًا عَلَیَّ لِئَامُهَا

تبصرہ نگار کا اس تنقید کو اشاعت توحید کے پروگرام میں نقصان قرار دینا خلاف حقیقت ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

مؤلف اقامۃ کا بے جا طعن

صفحہ ۲۷ پر تبصرہ نگار بے جا طعن کرتے ہوئے لکھتے ہیں'' ترمذی صاحب کے دوستانہ مراسم چونکہ اہل بدعت سے ہیں اس لئے مسئلۂ توحید کی اہمیت کو سمجھنا اور اس کی اشاعت کرنا ان کیلئے ہے ہی مشکل'' الخ، پھر تسکین قلب اور شفاء غیظ کیلئے ص ۳۲۸ پر انہوں نے دوبارہ اس طعن کو بایں الفاظ دہرایا ہے'' خود ساختہ دین ومذہب کی اشاعت

کرنے والوں کے ساتھ ترمذی صاحب کے دوستانہ مراسم اور برادرانہ تعلقات ہیں اور ان کی تعظیم وتکریم ان کا شیوہ ہے'' کیا اس طعن کی زد ان سب اکابر پرنہیں پڑتی جنہوں نے بلغۃ الحیران کی تردید کی ہے؟ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ان اکابر کے بھی مراسم اہل بدعت سے تھے اور اہل بدعت کی تکریم وتعظیم ان کا شیوہ تھا اور اسی لئے مسئلۂ توحید کو سمجھنا اور اس کی اشاعت کرنا ان کیلئے مشکل تھا اور یہی وجہ تھی کہ انہوں نے بلغۃ الحیران کو ہدف تنقید بنا کر مشن توحید کو نقصان پہنچایا؟ فَیَالَلْعَجَبُ وَلِضَیْعَۃِ الْعِلْمِ وَالْاَدَبِ۔

ناظرین کرام تبصرہ نگار کا انداز ملاحظہ فرمائیں کہ وہ توحید وسنت کی اشاعت کنندہ جماعت فقط اپنی ہی جماعت کو قرار دے رہے ہیں یہ تعلّی اور غلونہیں تو اور کیا ہے؟ کیا اہل حق کی باقی تمام جماعتیں شرک وبدعت کی اشاعت کرنے والی ہیں؟ ہاں البتہ اس لحاظ سے یہ دعویٰ صحیح ہے کہ توحید کا جو مطلب اس جماعت نے ایجاد کیا ہے جس میں انتہائی تشدد اور قرآن وسنت سے ثابت بعض عقائد کی نفی بھی ضروری ہے یہ واقعۃً اسی واحد جماعت کا کارنامہ ہے، اس جماعت کے ایسے رویہ اور طریقہ کار نے جارحانہ انداز کی وجہ سے توحید وسنت کی اشاعت کی بجائے لوگوں کو علماء حق سے متنفر کرنے کا کام کچھ زیادہ ہی سرانجام دیا ہے، اسی غلو اور تشدد کے مضر اثرات کو بھانپ کر اکابرؒ نے اس پرناپسندیدگی کا اظہار فرمایا ہے چنانچہ حضرت شیخ العرب والعجم مولانا سید حسین احمد مدنی قدس سرہ ارشاد فرماتے ہیں'' حضرت مولانا حسین علی صاحب مرحوم کے متوسلین میں تشدد بہت زیادہ ہے جو کہ غلو کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے، یَسِّرَا وَلَا تُعَسِّرَا وَبَشِّرَا وَلَا تُنَفِّرَا وَتَطَاوَعَا وَلَا تَخْتَلِفَا اور اَلدِّیْنُ یُسْرٌ وَاَحَبُّ الدِّیْنِ اِلَی اللّٰہِ الْحَنْفِیَّۃُ السَّمْحَۃُ الْبَیْضَاءُ (الحدیث) کے خلاف ہے، حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے مکتوب انوار القلوب کے بالکل مخالف ہے، اگرچہ بریلویوں کے غلو کا جواب اسی طرح ہوتا ہے''

۲۴/ذی الحجہ ۱۳۷۰ھ (مکتوبات شیخ الاسلام ص ۱۱۶ ج ۴)

حضرت اقدس مدنیؒ نے اگرچہ تسلیم فرمایا ہے کہ بریلویوں کے غلو کا جواب اسی طرح ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اس طرز عمل کو حدیث اور اکابر کے طرز عمل کے خلاف قرار دے کر واضح طور پر اس کی تغلیط فرمائی ہے، کیا حضرت اقدسؒ کے اس مکتوب گرامی میں ملک بھر میں واحد توحید وسنت کی اشاعت کنندہ جماعت کیلئے کچھ سبق ہے؟ اور وہ اس کی روشنی میں اپنے طریق تشدد میں اصلاح کرنے کیلئے غور وفکر کرنے پر آمادہ ہے؟ مگر ہمیں خطرہ ہے کہ کہیں یہ متوحدین حضرت مدنیؒ پر یہ اعتراض نہ کردیں کہ حضرت کے متوسلین کی جماعت کو ہدف نقد واعتراض بنا کر انہوں نے بھی اشاعت توحید وسنت کے پروگرام کو زبردست نقصان پہنچا دیا ہے، اگر تہذیب وشائستگی کے ساتھ اختلاف رائے کے اظہار سے بھی توحید وسنت کی اشاعت کے پروگرام میں نقصان پہنچتا ہے تو پھر آمین بالجہر اور قراءت خلف الامام جیسے فروعی مسائل میں بحث ونزاع بلکہ مناظرہ کیلئے چیلنج بازی سے کیا اس اشاعت توحید وسنت کے پروگرام میں مدد اور اعانت حاصل ہوتی ہے؟ شاید اسی لئے مؤلف جواہر سابق ناظم اعلیٰ اشاعۃ التوحید والسنۃ نے راولپنڈی میں اہل حدیث کے ساتھ بحث ومباحثہ کا میدان گرم کر کے کھلے میدان میں مناظرہ کے انعقاد تک نوبت پہنچائی تھی، فروعی مسائل کو اس طرح اچھال کر اور جماعت اہل حدیث کو ہدف اعتراض بنا کر جماعت کے ناظم اعلیٰ نے بھی اس جماعت کے پروگرام کو نقصان پہنچایا ہوگا؟ اور اگر ایسا نہیں ہے تو پھر دوسروں کے سر پر الزام کیوں تھونپا جاتا ہے؟۔

توحید وسنت کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے، مگر اس کا یہ مطلب کس نے بیان کیا ہے کہ دین کے فروعی مسائل کو سنجیدگی اور متانت سے بیان کرنا، احقاق حق اور ابطال باطل مشن توحید میں مانع ہونے کی وجہ سے منع ہے؟ آخر اصول وفروع میں یہ تضاد انہیں کیوں نظر آرہا ہے؟ کیا یہ دونوں جمع نہیں ہوسکتے؟ اصل توحید وسنت کے ساتھ

ان فروعی مسائل کا ہرگز تضاد نہیں ہے، البتہ خانہ ساز توحید سے ان کا تضاد ہو تو ہو،
مگران کے ناظم اعلیٰ صاحب کی روش تو اس کے بھی خلاف نظر آ رہی ہے،

ع الزام ہمیں دیتے تھے قصور اپنا نکل آیا

باقی رہا تبصرہ نگار کا یہ ارشاد گرامی کہ ''ترمذی صاحب کا مشائخ بدعت کے ساتھ اتحاد چلا آ رہا ہے اور ان کے ساتھ دوستانہ مراسم ہیں'' (ص ۳۲۸) تو یاد رکھیئے کہ یہ سب محض فرضی داستانیں اور اپنی دلی کیفیت اور سوء ظنی کا اظہار ہے، ان کا حقیقت سے دور کا واسطہ نہیں ہے کَفٰی بِالْمَرْءِ کَذِبًا اَنْ یُّحَدِّثَ بِکُلِّ مَا سَمِعَ کا مصداق ہے۔
اس کے برعکس اشاعۃ التوحید والسنۃ کے بلند بانگ دعویٰ کے باوجود اور اہل بدعت کے ساتھ دلی بغض اور منافرت کے زبانی اظہار کے ساتھ عملی دنیا میں اگر آپ ان حضرات کے سر برآوردہ اکابر کی زندگیوں کا جائزہ لیں گے تو ان کی دورخی پالیسی اور عمل میں کھلا تضاد اور قول و فعل میں واضح تخالف نظر آئے گا، چنانچہ اس جماعت کے سابق ناظم اعلیٰ صاحب کی عملی زندگی کو ہی دیکھ لیجئے کہ وہ اہل بدعت کی انجمن حزب الانصار بھیرہ کے ماتحت کام کرتے رہے اور ان کے باقاعدہ ملازم رہے اور اہل بدعت کے ساتھ دوستانہ مراسم و روابط کے علاوہ ہر طرح کی آمدنی سے (جس میں نیاز و نذر کا پیسہ بھی شامل تھا) تنخواہ لیتے رہے، جبکہ حضرت مؤلف ہدایۃ الحیران کا دامن اس قسم کے دھبوں سے یکسر صاف و پاک ہے، وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلٰی ذٰلِکَ۔

مشائخ اہل بدعت کے نام ایک خط

دوسرے یہ کہ اشاعۃ التوحید والسنۃ کے سابق نائب صدر مشائخ اہل بدعت کو ایسے تعظیمی و تکریمی القاب لکھتے ہیں اور اس طرح ادب کے ساتھ ایک صاحب کی ان سے سفارش کرتے ہیں کہ اس طرح وہ اپنے مشائخ سے بھی خطاب نہ کرتے ہونگے، ان کی اصلی تحریر ہمارے پاس محفوظ ہے آپ بھی ملاحظہ فرمالیں:

محمد امیر کان اللہ لہ سرگودھا بلاک نمبر ۱۸ تاریخ: ۵۹/۴/۲۵ء جمعہ

شیخ المشائخ پیر طریقت زید مجدکم السلام علیکم وعلیٰ من لدیکم

حامل عریضہ ہذا آپ کے پڑوس میں رہنے والا غریب زمیندار ہے، ایک تنازع میں حق اس کے ہاتھ میں ہے، آپ کی نظر شفقت سے اور معمولی توجہ سے اس کی بگڑی بن سکتی ہے، اپنے اخلاق کریمہ سے فدوی کو شکریہ کا موقع دیں۔ محمد امیر مہتمم

اس تحریر کے سیاق وسباق پر غور کرنے سے واضح ہے کہ اہل بدعت کے مشائخ کے ساتھ اتحاد اور ان کی تعظیم وتکریم کس جماعت کے اکابر کا شیوہ ہے؟ آپ نے دیکھ لیا ہوگا کہ توحید وسنت کے یہ عاشق کس طرح شیخ المشائخ پر فدا ہو رہے ہیں اور ان کی مجد وبزرگی کیلئے نہ صرف دست بدعاء بلکہ ان کی معمولی توجہ سے بگڑی بننے پر بھی کامل یقین رکھتے ہیں، کیا یہی وہ توحید ہے جس کا درس محراب سے دیا جاتا ہے؟ نیز یہ الفاظ توجہ سے بگڑی بننا اہل بدعت کا خاص شعار ہے، اس قسم کے الفاظ کا بولنا ان کے ہاں خاص معمول ہے۔ حافظ شیرازیؒ نے شاید اسی موقع کیلئے فرمایا تھا

واعظاں کیں جلوہ برمحراب ومنبر می کنند چوں بخلوت می روند آں کار دیگر می کنند

تفسیر جواہر القرآن

چونکہ تفسیر جواہر القرآن بلغۃ الحیران کا نقش ثانی اور اسی کے مضامین کا مجموعہ ہے اس لئے جواہر کے ضمن میں بلغہ کا زیر بحث آنا بھی لازمی تھا، مگر تبصرہ نگار اس پر بہت برافروختہ ہیں، لکھتے ہیں ”نیز ترمذی صاحب کی تالیفی دیانت وامانت بھی ان پر واضح ہو جاتی ہے تفسیر جواہر القرآن میں بلغۃ الحیران کی جن تعبیروں کو بدل دیا گیا تھا ترمذی صاحب نے وہاں جواہر القرآن کی بجائے بلغۃ الحیران کو ہدف اعتراض بنایا“ (ص ۳۲۷)

مگر افسوس کہ دیانت وامانت کا درس دینے والوں نے اس کی وہ وجہ جو ہدایۃ الحیران میں موجود ہے بیان نہیں فرمائی، کیونکہ اس سے ان کی امانت ودیانت کی

قلعی کھل جاتی تھی اس لئے دانستہ اس کو نظر انداز کر دیا، حالانکہ ہدایۃ الحیران کے ص ۱۷۳
پر اس کی وجہ کا اظہار بایں الفاظ کر دیا گیا تھا ''جس مقام پر مؤلف نے بلغۃ الحیران
کے الفاظ میں شدت اور سختی محسوس کر کے ان کو جواہر القرآن میں نرم الفاظ سے بدلا
ہے اس جگہ بھی اکثر مضمون وہی رہا جو بلغۃ الحیران میں ہے اور اگر کسی جگہ مضمون بھی
بدلا ہے تو وہاں بھی حوالہ نہیں دیا کہ بلغۃ الحیران میں اس مقام پر غلطی ہو گئی ہے''
(ہدایۃ الحیران ص ۱۷۳ طبع جدید) اب بتائیے کہ امانت و دیانت کا تقاضا کیا ہے؟

صفحہ ۲۹ پر تبصرہ نگار لکھتے ہیں ''ص ۱۵ و ص ۱۶ پر ترمذی صاحب نے حضرت
تھانویؒ، مولانا عثمانیؒ اور حضرت مدنیؒ کے جو حوالے نقل کئے ہیں ان سے حیات کی جو
بھی نوع ثابت ہوتی ہے اسے جسمانی حیات کہو یا مع تلبس الروح سے تعبیر کر و یا اسی
تعلق کو اشراق و اشراف کا نام دو بہر حال وہ دنیوی حیات نہیں بلکہ ایک قسم کی برزخی حیات
ہے جو ہمارے ادراک و شعور سے ماوراء ہے'' تبصرہ نگار نے تسلیم کیا ہے کہ ان اکابر کے
ان حوالوں سے جسمانی حیات کا ثبوت ہو رہا ہے مگر وہ جسمانی حیات کے ثبوت کے باوجود
دنیوی حیات کی نفی کر رہے ہیں، لیکن یاد رہے کہ جسمانی حیات مان کر دنیوی حیات کی
نفی کرنا غلط فہمی پر مبنی ہے اس لئے کہ دنیوی حیات کا مطلب یہ ہے کہ یہ حیات دنیوی
جسد اطہر میں ہے، جب دنیوی حیات کا مطلب ہی یہ ہے کہ اس دنیوی جسد میں ہو، تو
اب برزخی اور دنیوی میں کیا تعارض ہے جس کی نفی کی جا رہی ہے؟ یہ سب حقیقت ناشناسی
کے کرشمے ہیں ورنہ جسمانی حیات تسلیم کرنے کے بعد دنیوی کی نفی کا کوئی مطلب نہیں ہے۔

حضرت مفتی اعظمؒ کا فتویٰ اور مؤلف اقامۃ کی دیانتداری

اقامۃ ص ۲۹ پر ہی ہے ''ترمذی صاحب نے ماہنامہ الصدیق ملتان جمادی
الاوّل ۱۳۷۸ھ کے حوالہ سے حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہ العالی کا ایک
بیان نقل کیا ہے اس کے ساتھ حضرت مفتی صاحب کا ایک اور بیان ذیل میں نقل کیا

جارہا ہے“ اس کے بعد تبصرہ نگار نے ماہنامہ تعلیم القرآن راولپنڈی مطابق ستمبر ۱۹۵۸ء ص ۳۸ سے حضرت مفتی اعظم کا وہ بیان نقل کر دیا جو موصوف نے ایک استفتاء کے جواب میں تحریر فرمایا تھا، حضرت مفتی صاحبؒ کا یہ بیان مجمل اور قابل وضاحت تھا اور اس سے حیات جسمانی کے انکار پر سند پکڑی جارہی تھی، اسی لئے اسے ماہنامہ تعلیم القرآن میں شائع بھی کیا گیا، اسی غلط فہمی کے ازالہ کیلئے حضرت سے اس کی وضاحت طلب کی گئی اور تعلیم القرآن کے حوالہ سے یہ لکھا گیا:

السلام علیکم...... ماہنامہ تعلیم القرآن راولپنڈی جلد ا شمارہ نمبر ۱۱ ماہ ستمبر ۱۹۵۸ء ص ۳۸ میں مسئلۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں جناب کا ایک فتویٰ شائع ہوا ہے، اس کے ابہام واجمال کی وجہ سے ناظرین کو مغالطہ ہوا یا غلط فہمی پیدا ہوئی ہے الخ۔

چنانچہ حضرت مفتی صاحبؒ نے اپنی قلم حقیقت رقم سے اس کی وضاحت فرمائی اور جمہور کے مسلک کو بیان فرمایا اور اس سے حیات جسمانی کے انکار کا جو پہلو نکالا جارہا تھا اس کو صریح ظلم اور تحریف قرار دیا، چنانچہ اس وضاحتی فتویٰ کے آخر میں صاف لکھا ”میرے سابقہ فتویٰ سے حیات جسمانی کے انکار پر سند پکڑنا صریح ظلم اور میرے کلام کی تحریف ہے“ حضرت کا یہ وضاحتی فتویٰ ماہنامہ الصدیق ملتان جمادی الاولیٰ ۱۳۷۸ھ میں طبع ہوا۔ ہدایۃ الحیران میں اسی وضاحتی فتویٰ کو نقل کیا گیا تھا جس کے جواب میں مؤلف اقامۃ البرہان نے تعلیم القرآن سے وہی پہلا مجمل قابل وضاحت فتویٰ نقل کر کے مغالطہ دہی کی حد کر دی اور وضاحتی فتویٰ کو ہضم کر گئے۔ کیا مجمل مفصل کا جواب ہو سکتا ہے جیسا کہ تبصرہ نگار نے کرنا چاہا؟ معلوم نہیں کہ دیانت کی یہ کونسی قسم ہے، فَیَا لَلْفَھَمْ۔

دار العلوم دیوبند کے سابق صدر مفتی حضرت مولانا مہدی حسنؒ کا فتویٰ

صفحہ ۳۱ پر تبصرہ نگار نے حضرت مفتی صاحبؒ کا ایک فتویٰ ماہنامہ تعلیم القرآن اپریل ۵۸ء سے نقل کر کے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ”اس فتویٰ کے مطابق برزخی حیات کا قول

اکابر محققین کی تحقیق ہے اور یہی قول راجح ہے اور دنیوی حیات کا قول مرجوح ہے‘‘ (ص ۳۱) مگر یہ نتیجہ سراسر خلاف دیانت اور سینہ زوری ہے کیونکہ حضرت مفتی صاحبؒ نے اپنے اس فتویٰ میں آب حیات کے مطالعہ کا مشورہ بھی دیا ہے اور صاف تصریح کی ہے کہ ظاہر احادیث سے حیات دنیوی ثابت ہوتی ہے اور آب حیات میں جس حیات برزخی کا اثبات کیا گیا ہے وہ حیات باعتبار تعلق روح بالبدن کے دنیوی بھی ہے، ان تصریحات کے ہوتے ہوئے یہ نتیجہ بڑا عجیب ہے۔ ہم ذیل میں حضرت مفتی صاحبؒ ہی کا ایک فتویٰ اس سلسلہ میں نقل کر رہے ہیں جس سے ہمارے اس بیان کی تائید کے ساتھ اس مسئلہ میں حضرت مفتی صاحب کے موقف کا علم بھی بخوبی ہو رہا ہے، اس فتویٰ سے ان شاء اللہ تعالیٰ ناظرین کو اصل حقیقت کا بخوبی علم ہو جائے گا۔

الجواب: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے مزار مبارک میں بجسدہٖ موجود اور حیات ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مزار پر پاس کھڑے ہو کر جو سلام کرتا ہے اور درود پڑھتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم خود سنتے ہیں اور جواب دیتے ہیں، ہمارے کان نہیں کہ ہم سنیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے مزار مبارک میں حیات ہیں، مزار مبارک کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خصوصی تعلق بجسدہٖ وروحہٖ ہے، جو اس کے خلاف کہتا ہے وہ غلط کہتا ہے، وہ بدعتی ہے، خراب عقیدے والا ہے، اس کے پیچھے نماز مکروہ ہے، یہ عقیدہ صحیح نہیں ہے۔

دو تین حدیثیں نقل کر دی ہیں، اس باب میں بکثرت احادیث وارد ہیں جن کا انکار نہیں کیا جا سکتا اور جو انکار کرتا ہے بدعتی اور خارج اہل السنّت والجماعت ہے۔

غرض پڑھنے والے کو ثواب بھی پہنچتا ہے اور مزار مبارک کے قریب پڑھنے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سنتے بھی ہیں اور اپنے مزار مبارک میں بجسدہٖ موجود ہیں اور حیات ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ کتبہ السید مہدی حسن مفتی دار العلوم دیوبند

۱۳/۵/۷۶ھ (مہر دار العلوم دیوبند)

اس فتویٰ میں جسد اطہر کے ساتھ روح کے تعلق کی تصریح ہے اور اس کا نام حیات دنیوی ہے، جو اس کے خلاف عقیدہ رکھتا ہے حضرت مفتی صاحبؒ اس کو اہل سنت سے خارج اور بدعتی قرار دے رہے ہیں۔ کیا اب بھی حیات دنیوی کے انکار کرنے والوں کو حضرتؒ کے نام سے عوام کو دھوکہ دہی کا کوئی جواز ہے؟ بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ حضرت مفتی صاحبؒ کے فتویٰ کے مطابق انہیں اہل سنت کہلانے کا حق بھی نہیں رہتا، ٹھنڈے دل سے سوچ لیں، شکریہ۔

کچھ تقریظات کے بارہ میں

اس عنوان کے تحت تبصرہ نگار لکھتے ہیں ''اگر کوئی مسئلہ بنیادی اہمیت کا ہو تو بے شک اس پر اکابر کی تصدیقات وتقریظات مفید ہوتی ہیں اور ان سے مسئلہ کی بنیادی حیثیت کی توثیق ہو جاتی ہے، لیکن اگر فروعی مسائل کو بیجا اہمیت دی جائے اور ان کو بلاضرورت اچھالا جائے تو یہ کوئی مستحسن کام اور قابل تعریف کارنامہ نہیں اور نہ اس کی تائید وتصدیق ہی کوئی دین کی خدمت ہے، لیکن افسوس کہ اب ہمارے بزرگوں کا یہی کام رہ گیا ہے کہ لایعنی امور میں اپنا وقت ضائع کریں'' (ص ۳۸)

شاید حضرت موصوف کو معلوم نہیں کہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہ مسائل پر لکھی گئی کتاب المہند پر تصدیقات لکھی گئیں جس میں اس وقت کے تمام اکابرین دیوبند حضرت شیخ الہندؒ، حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ، حضرت حکیم الامت تھانویؒ وغیرہم نے تصدیقات لکھیں اور اس کتاب پر ممالک اسلامیہ عربیہ سے بھی تصدیقات حاصل کی گئی تھیں۔ کیا ان تمام حضرات نے فروعی مسائل کو بے جا اہمیت دے کر بلاضرورت اچھالا تھا اور یہ کوئی دین کی خدمت نہیں تھی، ان اکابر کا بس یہی ایک کام رہ گیا تھا کہ وہ بقول تبصرہ نگار ان لایعنی امور میں اپنا وقت ضائع کریں؟ تبصرہ نگار اس تحریر سے قبل خود تفسیر جواہر القرآن ہی کی مثال سامنے رکھ لیتے کہ اس پر تقریظات کا سلسلہ کتنا طویل ہے

اس کتاب پر ہر مشہور شخصیت سے تقریظ کی کوشش کی گئی ہے، یہاں تک کہ بعض ایسے مشاہیر سے بھی تقریظ کرائی گئی جن کو فن تفسیر سے کچھ بھی مناسبت نہیں ہے، جبکہ ہدایۃ الحیران پر تقریظ لکھنے والے تمام حضرات علم حدیث، تفسیر وفقہ اور تمام علوم وفنون میں نہ صرف یہ کہ ماہر بلکہ انہیں حدیث، تفسیر اور فقہ میں امامت کا درجہ حاصل ہے جس پر اعلاء السنن، احکام القرآن، امداد الاحکام جیسی عدیم النظیر کتب ایک عظیم شہادت ہے۔ کیا تبصرہ نگار کو ان حضرات کی یہ دینی خدمات نظر نہیں آئیں جو ان پر یہ طعن دیا جارہا ہے کہ "بزرگوں کا یہی کام رہ گیا ہے کہ لایعنی امور میں وقت ضائع کریں" افسوس صد افسوس ۔

فرق است میاں شنیدن من وتو تو در بستن باب ومن فتح باب می شنوم

تفسیر بیان القرآن اور مؤلف اقامۃ البرہان

اقامۃ کے صفحہ ۳۸ پر ہے: بہر حال معیار حق وتحقیق ان کے نزدیک صرف بیان القرآن ہی ہے...... جواہر القرآن کی جو توجیہ بیان القرآن میں مذکور توجیہ کے خلاف ہے وہ ان کے نزدیک حق وتحقیق کے خلاف ہے۔

تبصرہ نگار کی یہ رائے بالکل خلاف حقیقت ہے، البتہ اس تحریر سے بیان القرآن کے متعلق ان کے دلی جذبات واضح ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جواہر القرآن اور بلغۃ الحیران کے ایسے اقوال صرف بیان القرآن کے ہی خلاف نہیں ہیں بلکہ جمہور مفسرین کی آراء اور قول راجح کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ اس سے بھی بڑھ کر حدیث صحیح کے بھی مخالف اور معارض ہیں۔ دیکھئے تحویل قبلہ کی بحث، کیا یہ صرف بیان القرآن میں مذکور توجیہ ہی کے خلاف ہے یا کل مفسرین کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ حدیث صحیح کے بھی معارض ہے؟ ناظرین کو غلط تأثر دینے اور حقیقت پر پردہ ڈالنے کی یہ کتنی مذموم کوشش ہے جو تبصرہ نگار نے اس تحریر میں کی ہے۔

نیز ص ۳۸ پر ہدایۃ الحیران پر تقریظ لکھنے والے اکابرین کرام کے متعلق لکھا ہے کہ

''جو کچھ اس نے لکھ دیا بزرگوں نے آنکھیں بند کر کے اس کی تصدیق فرما دی'' تبصرہ نگار نے جو لکھا تھا کہ ''جواہر القرآن کی جو توجیہ بیان القرآن میں مذکور توجیہ کے خلاف ہے وہ ان کے نزدیک حق وتحقیق کے خلاف ہے'' کیا انہوں نے یہ ہدایۃ الحیران کو آنکھیں کھول کر دیکھنے کے بعد لکھا ہے یا ایسے ہی آنکھیں بند کر کے ہی لکھ دیا ہے؟ بزرگوں پر یہ الزام اور تہمت انہی کا خاص حصہ ہے جو انتہائی تعصب اور بے جا پاسداری کی گھٹیا مثال ہے۔

حضرت علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ کی تقریظ

حضرت علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ نے جواہر القرآن پر جو تقریظ تحریر فرمائی تھی اس میں تصریح تھی کہ یہ تقریظ صفحہ ۲۸ تک ہے، مگر جب ماہنامہ تعلیم القرآن میں حضرت کی تصدیق شائع کی گئی تو اس میں ''صفحہ ۲۸ تک'' کی تصریح کو حذف کر دیا گیا جس سے پڑھنے والوں کو مغالطہ دیا گیا کہ حضرت نے پوری تفسیر کی تصدیق کر دی ہے۔ اس لئے حضرت عثمانیؒ سے جب اس کی وضاحت کیلئے عرض کیا گیا تو حضرت نے ایک بیان میں اس کی وضاحت فرما دی، حضرت کا یہ وضاحتی بیان ہدایۃ الحیران کے شروع میں بعنوان ''حضرت والا کا تفسیر جواہر القرآن مؤلفہ مولانا غلام اللہ خان صاحب پر تحریر کردہ اپنی تقریظ کے متعلق اعلان'' درج ہے، اس پر تبصرہ نگاریوں گوہر فشاں ہیں ''یہ توضیح بھی سراسر تضیع وقت ہی ہے جس شخص نے تفسیر جواہر القرآن جلد اوّل کا مطالعہ کیا ہے اس نے وہاں مولانا ظفر احمد صاحبؒ کی تقریظ بھی پڑھی ہوگی جس کو لفظ بلفظ وہاں درج کیا گیا، اس میں صراحت موجود ہے کہ انہوں نے جواہر القرآن کو صفحہ ۲۸ تک دیکھا ہے، اب اس کے باوجود کون ایسا باؤلا ہے جو اس تقریظ کو ساری تفسیر کیلئے تصور کرے گا'' (ص ۳۹)

تبصرہ نگار ہدایۃ الحیران سے آنکھیں بند کر کے ہی اس پر لکھتے چلے جاتے ہیں اگر وہ اس کے صفحہ ۱۲۶ (طبع جدید) کو ہی دیکھ لیتے تو انہیں ضرور معلوم ہو جاتا کہ اس توضیح کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اس توضیح کا تعلق جواہر القرآن میں شائع شدہ

تقریظ سے نہیں ہے بلکہ تعلیم القرآن میں طبع کردہ تصدیق سے ہے جس میں صفحہ ۲۸ تک دیکھنے کی تصریح کو حذف کر دیا گیا تھا جس سے کچھ باؤلوں کو یہ مغالطہ دیا گیا تھا کہ حضرت کی تائید پوری کتاب کے متعلق ہے، اس وضاحتی بیان کے بعد اس مغالطہ دہی کا سدباب کر دیا گیا۔ حق تو یہ تھا کہ مبصر اس بیان کو تعلیم القرآن میں شائع کر کے سابقہ فروگذاشت کا تدارک کرتے، لیکن وہ سرے سے اس تدارک کو ہی تضییع اوقات بتلا رہے ہیں اور ہدایۃ الحیران میں اس کی اشاعت پر برہم ہیں، غالباً یہی وجہ ہے کہ تضییع اوقات کے خدشہ کے پیش نظر ہی انہوں نے تعلیم القرآن میں صفحہ ۲۸ تک دیکھنے کی تصریح کو حذف کیا ہوگا؟ اور تبصرہ نگار نے اقامۃ البرہان میں اس قسم کی گوہر فشانیوں کیلئے جو صفحات کے صفحات سیاہ کئے ہیں یہ تو تضییع اوقات کے ضمن میں نہیں آتا ہوگا؟ ؎

آپ اپنی اداؤں پر ذرا خود غور کریں ہم اگر عرض کریں گے تو شکایت ہوگی

حضرت مولانا خیر محمد صاحب جالندھریؒ اور مؤلف اقامۃ

مخدوم العلماء حضرت مولانا خیر محمد صاحب جالندھریؒ نے ہدایۃ الحیران کو من اولہ الی آخرہ حرفاً حرفاً سماعت فرما کر اس پر جو تقریظ تحریر فرمائی تھی اس میں حضرت نے جواہر القرآن کے مطالعہ کو ناجائز قرار دیتے ہوئے مؤلف جواہر کے درس میں شرکت سے منع فرمایا تھا، اس تقریظ کے بعض الفاظ نقل کر کے تبصرہ نگار لکھتے ہیں ''افسوس یہ تحریر اس وقت نظر سے گذری جب مولانا خیر محمدؒ اللہ کو پیارے ہو چکے تھے بہر حال یہ الفاظ جس نے لکھے ہیں خوف خدا اور مسئولیت آخرت سے بے نیاز ہو کر لکھے ہیں اور بندگان خدا کو خدا کا قرآن سیکھنے سے منع کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے'' (ص ۳۹)

تبصرہ نگار کو اس تبصرہ سے پہلے سوچنا چاہئے تھا کہ حضرتؒ نے جواہر کے مطالعہ اور پنڈی میں درس قرآن سے ہونے والے پروگرام میں شرکت سے منع کیوں فرمایا ہے؟ اس کے بعد وہ اپنا یہ فتویٰ لگاتے ''بہر حال یہ الفاظ جس نے لکھے ہیں خوف خدا'' الخ۔

حقیقت یہ ہے کہ حضرت مولانا نے جو کچھ لکھا اس کا منشأ خوف خدا اور مسئولیت آخرت ہی ہے اور اسی کے پیش نظر انہوں نے یہ حکم لگایا ہے، جب آپؒ نے جواہر میں فرق ضالہ کی موافقت اور جمہور کی مخالفت دیکھی تب انہوں نے اس کے مطالعہ اور درس میں شریک ہونا ممنوع قرار دیا۔ اب غور کیجئے کہ اس میں بندگان خدا کو قرآن کریم سیکھنے سے منع کرنے کی بھرپور کوشش ہے یا تعلیم قرآن کے نام پر جمہور اہل سنت کی مخالفت اور راہ شذوذ اختیار کرنے سے روکنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ تبصرہ نگار کے نزدیک جمہور اہل سنت کی مخالفت اور عقائد شاذہ سے منع کرنا ہی قرآن کریم سیکھنے سے منع کرنے کی بھرپور کوشش ہے، ع براین عقل و دانش باید گریست

جس شخص کی ساری زندگی ہی قرآن وسنت کی تدریس و تفہیم اور اشاعت میں گذری ہو ان کی طرف یہ نسبت انتہائی عجیب اور ''ایں چہ ابوالعجبی'' کی مصداق ہے۔ اگر اس تحریر کے لکھتے وقت تبصرہ نگار کے پیش نظر خوف خدا اور آخرت کی مسئولیت کا ڈر ہوتا تو یقیناً اتنے بڑے عالم اور خادم القرآن والحدیث پر وہ یہ تہمت نہ لگاتے، یَااَللّٰہُمَّ۔

حضرت مولانا خیر محمد جالندھریؒ کے ارشاد کی تائید مزید

حضرت مفتی اعظم مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ معارف القرآن میں ارقام فرماتے ہیں ''اور آیت کی تحریف معنوی یعنی آیات قرآن کے ایسے معانی نکالنا جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کی تفسیر کے خلاف یا اجماع امت کے خلاف ہوں یہ بھی اس میں داخل ہیں اس لئے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بروایت ضحاک منقول ہے کہ اس آیت کے مفہوم میں وہ لوگ بھی داخل ہیں جو قرآن کی تفسیر غلط یا اس میں تحریف کرنے والے یا بدعت نکالنے والے ہیں، ان کے الفاظ یہ ہیں: دَخَلَ فِیْ ھٰذِہِ الْاٰیَۃِ کُلُّ مُحْدِثٍ فِیْ الدِّیْنِ وَکُلُّ مُبْتَدِعٍ اِلٰی یَوْمِ الْقِیٰمَۃِ (مظہری ص ۲۶۳ ج ۲)

اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص قرآن کریم کے درس یا تفسیر میں تفسیر سلف صالحین کا پابند

نہیں ہے بلکہ ان کے خلاف معانی بیان کرتا ہے اس کے درس وتفسیر میں شرکت بنص قرآن ناجائز اور بجائے ثواب کے گناہ ہے (معارف القرآن ص ۵۸۳ ج ۲) نیز گذشتہ صفحات میں آپ حضرت مفتی اعظمؒ کا مشورہ جو عام مسلمانوں کو بلغۃ الحیران کے متعلق دیا تھا کہ اس کے مطالعہ سے احتراز کریں پڑھ چکے ہیں، اسی طرح حضرت مفتی مہدی حسنؒ نے بھی بلغۃ الحیران کے مطالعہ کو عوام کیلئے گمراہ کن قرار دیا۔ ادھر حضرت ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد گرامی مقدمۂ مسلم میں موجود ہے: اِنَّ ھٰذَا الْعِلْمَ دِیْنٌ فَانْظُرُوْا عَمَّنْ تَاْخُذُوْنَ دِیْنَکُمْ (مسلم شریف) مظاہر حق میں اس کا ترجمہ یوں کیا گیا ''تحقیق یہ علم یعنی کتاب وسنت کا دین ہے دیکھو پس کس شخص سے لیتے ہو دین اپنا''۔

ان حوالہ جات سے واضح ہے کہ قرآن وسنت کا علم حاصل کرنے کیلئے ضروری ہے کہ ایسے شخص سے یہ علم حاصل کیا جائے جو دین کے بارہ میں قابل اعتماد ہو قرآن وسنت، آثار صحابہؓ اور جمہور کی مخالفت نہ کرتا ہو۔ اب اگر ان دلائل کے پیش نظر حضرت مولانا خیر محمد صاحب جالندھریؒ نے جمہور اہل سنت کے خلاف عقیدہ کی تعلیم اور احادیث وآثار صحابہؓ وتابعین کے خلاف تفسیر کرنے کی وجہ سے ایسے لوگوں کے درس میں شرکت سے منع کر دیا ہے تو اسے قرآن سیکھنے سے منع کرنے کی بھرپور کوشش قرار دینا کہاں کی عقل ہے؟ قرآن کریم کی غلط تفسیریں کرنے والے اہل بدعت اور اہل ھویٰ کے حلقۂ درس میں شرکت اگر تبصرہ نگار کے نزدیک منع ہے تو کیوں؟ اگر وہ ان لوگوں کے حلقۂ درس میں شرکت کو ناجائز قرار دینے پر متفق ہیں تو پھر وہ ان کی طرف سے قرآن کریم سیکھنے سے منع کرنے کی بھرپور کوشش کے الزام کا کیا جواب دیں گے؟ فَمَا ھُوَ جَوَابُکُمْ فَھُوَ جَوَابُنَا کو یاد رکھیں۔

باقی رہا تبصرہ نگار صاحب کا یہ ارشاد گرامی کہ ''ملتان میں توحید کانفرنس میں حضرت موصوف نے ان کی جماعت کے صدر اور ناظم کا نام پیش کیا تھا'' تو یہ واضح بات

ہے کہ حضرت نے اس طرح اپنی فراخ دلی اور وسعت ظرفی کا ثبوت دیا کہ بعض مسائل میں اختلاف کے باوجود مشترک مقصد میں دوسری جماعت کے حضرات سے کام لیا جاسکتا ہے، اس واقعہ سے جواہر القرآن کے خلاف جمہور اہل سنت مقامات کی تائید کا جواز نکالنا نص کے مقابلہ میں قیاس کے مترادف ہی نہیں بلکہ صاف تحریف ہے۔ حضرت مولانا کی ہدایۃ الحیران پر تقریظ سے ان کا موقف واضح ہے جس میں کسی تاویل، توجیہ کی گنجائش نہیں ہے۔

مدیر ماہنامہ البلاغ و بینات کراچی اور تبصرہ نگار

ہدایۃ الحیران کی اشاعت کے بعد ماہنامہ البلاغ اور بینات کراچی میں اس پر جو تبصرہ شائع ہوا وہ عرض حال میں آپ کی نظر سے گذر چکا ہے، مؤلف اقامۃ البرہان اس پر خاصے برہم ہیں اور یوں ارشاد فرماتے ہیں ''ان دونوں تبصرہ نگاروں نے تبصرہ کا حق ادا نہیں کیا، انہوں نے کتاب کا مطالعہ کرنے کی زحمت گوارا نہیں فرمائی بس خون مل کر شہیدوں میں داخل ہونے پر اکتفاء کیا ہے اگر انہوں نے کتاب کا بنظر انصاف بغور مطالعہ کیا ہوتا تو وہ مؤلف جواہر القرآن پر زور نہ دیتے کہ وہ رجوع کر لیں'' (ص ۳۲۷)

ماہنامہ البلاغ کا تبصرہ حضرت محقق العصر مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم کے قلم سے ہے جبکہ بینات میں تبصرہ غالباً حضرت مولانا محمد یوسف لدھیانوی مدظلہم نے تحریر فرمایا تھا، تبصرہ نگاران حضرات پر خاصی برہمی کا اظہار فرمارہے ہیں کہ ان حضرات نے مؤلف جواہر کو رجوع الی الحق کا مشورہ کیوں دیا ہے؟ بینات کے تبصرہ میں تو زوردار الفاظ کے ساتھ مؤلف کو رجوع کا مشورہ دیا گیا مگر البلاغ میں کہیں بھی اس پر زور نہیں دیا گیا تھا بلکہ ہدایۃ الحیران کی بعض تنقیدات کو لفظی نوعیت کی تنقید قرار دیا اور کتاب کے فروعی مسائل پر مشتمل ہونے کی تصریح بھی کر دی، اس کے باوجود تبصرہ نگار انہیں معاف کرنے کیلئے تیار نہیں ہیں، کیوں؟ محض اس لئے کہ انہوں نے بلغۃ الحیران کے

متعلق اس حقیقت کا اظہار بھی فرما دیا تھا کہ بعض مقامات جمہور اہل سنت کے مسلک کے خلاف ہیں اور آخر میں اپنی رائے بھی لکھ دی تھی کہ ''تاہم فروعی مسائل کی تحقیق بھی فی الجملہ اہل علم کیلئے ضروری ہے'' اس لئے تبصرہ نگار نے اپنے مجرموں کی فہرست میں انہیں بھی شامل فرمالیا، مَاشَاءَ اللهُ، جَزَاکَ اللهُ۔

ایک مفید مشورہ

تبصرہ نگار نے کتاب کے آخر میں اہل بدعت کے خلاف قلم اٹھانے کا مشورہ بھی دیا ہے، لکھتے ہیں ''مگر اس کے باوجود ان کے خلاف آج تک ترمذی صاحب کی غیرت ایمانی اور حمیت دینی کو حرکت ہوئی اور نہ ان کے قلم حق رقم ہی نے ان کے خلاف لب کشائی کی جرأت کی۔ ترمذی صاحب اگر اپنے دعویٰ میں واقعی صادق اور مخلص ہیں تو وہ ان مشائخ بدعت کے خلاف بھی بلا توقف قلم اٹھا کر خدمت دین کا فریضہ انجام دیں اور اکابر علماء دیوبند کے خوان فیض سے کھایا ہوا نمک حلال کریں۔ لیکن تفسیر جواہر القرآن کو دیکھ کر ترمذی صاحب تلملا اٹھے اور نیزک قلم تھام کر فوراً میدان جہاد میں کود پڑے'' (ص ۳۲۸)

افسوس کہ یہاں بھی تبصرہ نگار نے بغض و عناد اور اپنی تلملاہٹ کے اظہار کے سوا کچھ مقصد حاصل نہ کیا اور انہیں ذرہ برابر خیال نہ آیا کہ جو کچھ وہ لکھ رہے ہیں اس میں کتنی صداقت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کا اپنا دل بھی گواہی دے رہا ہوگا کہ یہ سب غلط ہے، مگر جماعتی تعصب اور روایتی عناد، نیز اہل توحید کے فیض خوان سے کھائے نمک کو بھی تو انہوں نے حلال کرنا تھا جو ان کے نزدیک اس کے بغیر ممکن نہ تھا۔ ورنہ حضرت مؤلف ہدایۃ الحیران نے جس ماحول اور جن مشکلات و موانع کے علی الرغم اہل حق علماء دیوبند کے طریق پر تبلیغی اور تدریسی خدمات کا آغاز کیا توحید و سنت کے ٹھیکیداروں کیلئے اس کا تصور بھی محال ہے، یہ محض حق تعالیٰ کا فضل اور اکابر علماء دیوبند

کی برکات اور حضرت مؤلف ہدایۃ الحیران دامت برکاتہم کی انتھک محنت، جدوجہد، دینی علمی خدمات کا نتیجہ ہے کہ بدعت ورفض کے گھٹاٹوپ اندھیروں میں قرآن وسنت، دین حق کا چراغ روشن ہے ذٰلِکَ فَضۡلُ اللّٰہِ یُؤۡتِیۡہِ مَنۡ یَّشَآءُ وَاللّٰہُ ذُو الۡفَضۡلِ الۡعَظِیۡمِ۔

اس شہر اور علاقہ میں حضرت موصوف مدظلہم کی علمی، دینی، روحانی خدمات کا اندازہ انہی حضرات کو ہوسکتا ہے جو یہاں کے ماحول سے واقف ہوں، متوحدین کے غلط پروپیگنڈے اور غوغا سے اصل حقیقت کا انکار نہیں کیا جاسکتا اور نہ کبھی اہل حق اس طرح کے غلط پروپیگنڈا سے متاثر ہوتے ہیں وَاللّٰہُ مُتِمُّ نُوۡرِہٖ وَلَوۡ کَرِہَ الۡکٰفِرُوۡنَ (پ۲۸) علمی، دینی، اصلاحی، تبلیغی ادارہ جامعہ حقانیہ، جامع مسجد حقانیہ، عیدگاہ حقانیہ، نیز حضرت کے ہزارہا فتاویٰ، تلامذہ اور آپ کے علمی مضامین وتصانیف عالیہ آپ کی خدمات کا منہ بولتا ثبوت ہیں جن کا انکار منصف کیلئے ناممکن ہے، البتہ عنید اور حاسد کا کوئی علاج نہیں ہے۔

مشائخ بدعت کے خلاف قلمی جہاد کے مفید مشورہ سے قبل اگر حضرت تبصرہ نگار جناب مؤلف ہدایۃ الحیران مدت فیوضہم کی تصنیفات ''خلاصۃ الارشاد فی مسئلۃ الاستمداد، السعی المشکور، الارشاد فی عید المیلاد، تکمیل الاجر فی تعجیل الفطر'' نیز خود ہدایۃ الحیران کے وہ مقامات جن میں اہل بدعت کی تردید کی گئی ہے اگر ملاحظہ فرمالیتے تو انہیں یہ مفید مشورہ دینے کی زحمت گوارانہ کرنی پڑتی۔

اصل میں جن حضرات کے نزدیک حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ سابق شیخ الحدیث دیوبند بھی ''اڑے تے نہیں چڑھے'' یعنی بات کھل کر صاف نہیں کی (مقدمہ تحفہ ابراہیمیہ ص ۴۹) اور سابق سرپرست دارالعلوم دیوبند حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ کی کتابوں میں ایسا مواد موجود ہے جن کو عقائد زائغہ اور بدعات مخترعہ کی تائید کیلئے پیش کیا جاتا ہے اور تبلیغ وتوحید کے مشن کو نقصان اٹھانا پڑتا ہے، تو پھر حضرت مؤلف ہدایۃ الحیران کے نمک حلال کرنے کی صورت کیسے ممکن ہوسکتی ہے؟

تبصرہ نگار کا آخری حملہ

تبصرہ نگار نے کتاب کے آخر میں خاتمہ پر ایک سیاسی جلسہ کی کاروائی کا تذکرہ بھی کیا ہے اور اسے سیاسی حربہ کے طور پر جذباتی انداز میں پیش کر کے اشتعال انگیزی سے کام لیا ہے، حالانکہ یہ جلسہ ان کی واحد توحید وسنت کی اشاعت کنندہ جماعت کے انتظام واہتمام میں منعقد ہوا تھا اور اس جماعت کے صدر اور نائب صدر دونوں جلسہ میں اوّل سے آخر تک موجود تھے اور آخری تقریر بھی اس جماعت کے صدر نے فرمائی تھی، ان سے قبل جماعت کے نائب صدر اور جماعت کے رکن تقریریں کر چکے تھے۔ اگر اس قسم کا ناروا جملہ کسی نے کہا تھا جس کا تذکرہ تبصرہ نگار فرما رہے ہیں تو آخری تقریر میں اس پر مؤاخذہ اور نقد کس کا کام تھا؟ اگر کوئی فقرہ قابل اعتراض تھا تو آخری مقرر صدر اشاعت توحید وسنت کی ذمہ داری تھی کہ وہ اس کی اصلاح کرتے اور پھر سیاسیات میں اختلاف سے دیوبندی مسلک میں فرق نہیں آتا، یہ شروع سے ہی ہوتا رہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ الزام محض بے بنیاد ہے سرے سے اس کا کوئی وجود ہی نہیں، تبصرہ نگار نے باوثوق ذرائع پر اعتماد کرتے ہوئے کسی پر بدگمانی، الزام تراشی کی وعید کو ذرا پیش نظر نہیں رکھا، افسوس کہ وہ کتاب کے آخر میں اس کو لکھ کر ع لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا کے مصداق بری طرح ناکام ہوئے ہیں۔

اقامۃ البرہان کے مقدمہ اور بعض ذاتی نوعیت کے الزام کی حقیقت واضح کردی گئی ہے، مؤلف اقامۃ کی صداقت ودیانت کا جو حشر ہوا وہ آپ کے سامنے ہے، یہی رنگ ڈھنگ انہوں نے کتاب کے باقی حصہ میں بھی برقرار رکھا ہے۔

ہم مختصراً آئندہ صفحات میں اس پر بھی ان شاء اللہ تعالیٰ کلام کریں گے جس سے ان کی علمیت وتفسیر دانی کا بھی بخوبی اندازہ ہوجائے گا۔

وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ وَالْمُعِيْنُ۔

نوٹ: مؤلف اقامۃ نے اپنی کتاب میں ہدایۃ الحیران پر نقد وتبصرہ کے حوالہ سے جس انداز میں کلام کیا ہے اس کے پیش نظر ہمارے اس جواب میں بھی لفظی طور پر کہیں کہیں سختی کا عنصر شامل ہو گیا ہے جو اگر چہ اَلْبَادِیُ اَظْلَمُ کے پیش نظر قابل مؤاخذہ نہیں ہے، لیکن چونکہ ہدایۃ الحیران میں اختیار کئے گئے سنجیدہ، باوقار علمی اسلوب نگارش کے خلاف ہے اس لئے ہم اس پر معذرت خواہ ہیں۔

اہل حق کا طریقہ ہمیشہ یہی رہا ہے کہ وہ سنجیدگی اور متانت سے حق کو واضح کر کے الگ ہو جاتے ہیں، لیکن ہم نے بھی اقامۃ البرہان پر بضرورت ہی کلام کیا ہے ورنہ ہم ہرگز ہرگز مرغان جنگی نہیں ہیں کہ اس میں لگے رہیں گے۔

ناظرین سے التماس ہے کہ وہ سچے جذبہ سے ان اوراق کا مطالعہ کریں، اگر کہیں فروگذاشت نظر آئے تو ہمیں ضرور مطلع کریں، حق واضح ہونے پر اس کے قبول کرنے میں خوشی محسوس ہو گی۔

ہدایۃ الحیران میں جواہر القرآن کے ۲۵ مقامات پر اجمالاً اور سات مقامات پر تفصیلی کلام کیا گیا ہے، تبصرہ نگار نے ان کے متعلق جو کچھ خامہ فرسائی کی ہے ذیل میں ہم مختصراً اس کا جائزہ پیش کر رہے ہیں، بغور ملاحظہ فرمائیں۔ فقط

مقام اوّل

در تحقیق تعلق واقعہ ذبح بقرہ با واقعہ قتل نفس

سورۂ بقرہ میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَاِذْ قَالَ مُوْسٰى لِقَوْمِهٖۤ اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً (پ ۱) اس میں بنی اسرائیل کو ذبح بقرہ کا حکم دیا گیا ہے، اس کے بعد رکوع نمبر ۹ میں ارشاد ہے: وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيْهَا، یہ ایک ہی واقعہ کے دو حصے ہیں یا مستقل دو واقعے ہیں اس سلسلہ میں مؤلف جواہر فرماتے ہیں کہ:

اس واقعہ کا پہلا حصہ بعد میں: وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيْهَا (اور جب تم لوگوں نے ایک آدمی کا خون کر دیا پھر ایک دوسرے پر اس کو ڈالنے لگے) میں مذکور ہے اور وَاِذْ قَالَ مُوْسٰى لِقَوْمِهٖ میں واقعہ کا آخری حصہ مذکور ہے اکثر مفسرین کی یہی رائے ہے، لیکن حضرت شیخ نے فرمایا کہ یہ دو مستقل واقعے ہیں جیسا کہ گذشتہ واقعات کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ وَاِذْ سے جتنے واقعات بیان کئے گئے ہیں وہ سب مستقل واقعات ہیں، نیز بعض روایات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ گائے ذبح کرنے کے حکم اور گائے حاصل کر کے ذبح کرنے کے درمیان چالیس سال کا طویل وقفہ تھا (مدارک ص ۴۴ ج ۱ کبیر ص ۵۶۴ ج ۱) نعش کا اتنا عرصہ بے گور وکفن پڑا رہنا اور پھر متعفن نہ ہونا یہ امور بھی عقل وقیاس سے بعید ہیں، اس سے اشارہ ملتا ہے کہ یہ ایک واقعہ نہیں بلکہ دو مستقل واقعے ہیں (جواہر القرآن ص ۴۲ ج ۱)

اس میں اگرچہ بظاہر مؤلف جواہر نے یہ تسلیم کیا ہے کہ اکثر مفسرین کی رائے

یہی ہے کہ یہ ایک ہی واقعہ ہے اور یہ دونوں اسی واقعہ کے جزء ہیں مگر ان کے نزدیک اکثر مفسرین کی یہ رائے صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح بات وہ ہے جو ان کے حضرت شیخ نے فرمائی کہ یہ دو مستقل واقعے ہیں، چنانچہ اسی کی تائید میں انہوں نے مذکورہ دلائل بھی دیئے ہیں، لیکن چونکہ یہ بات جمہور مفسرین اہل سنت والجماعت کے خلاف تھی اسی لئے ہدایۃ الحیران میں اس پر مفصل کلام کرتے ہوئے مذکورہ تمام دلائل کا جواب لکھا گیا اور ساتھ ہی جمہور کے موقف کی دلائل و براہین کی روشنی میں تائید کی گئی، کتاب آپ کے ہاتھ میں ہے پوری تفصیل اس میں ملاحظہ فرمالیجئے۔

ہدایۃ الحیران میں ہے ''مگر جہاں تک تفاسیر کو دیکھا گیا ہے تمام مفسرین نے یہی لکھا ہے کہ یہ ایک ہی واقعہ ہے اور آیت بالا میں ایک ہی واقعے کے اجزاء کو دو حصے کر کے بیان کیا گیا ہے کوئی قول الگ الگ اور مستقل دو واقعے ہونے کا حدیث، تفسیر، تاریخ میں منقول نہیں ہے'' (ص۲۰۲ طبع جدید) اس میں تصریح ہے کہ تمام تفاسیر میں اس کو ایک ہی واقعہ قرار دیا گیا ہے، مستقل دو واقعے (کہ ایک کا دوسرے کے ساتھ کلی انقطاع اور بالکل اتصال نہ ہو) ہونے کا کوئی قول نہیں ہے، اس پر سب مفسرین کا اتفاق ہے کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ پھر ایک واقعہ ماننے کے باوجود مفسرین کے مابین اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ واقعہ جس طرح قرآن کریم میں مذکور ہے اسی طرح پیش آیا تھا یا نظم قرآنی میں تقدیم و تاخیر ہے، اس سلسلہ میں اکثر مفسرین حضرات نظم قرآنی میں تقدیم و تاخیر کے قائل ہیں اور بعض مفسرین کی رائے یہ ہے کہ یہ اسی ترتیب سے پیش آیا ہے جس طرح قرآن کریم میں موجود ہے نظم قرآنی میں تقدیم و تاخیر کے قول کی ضرورت نہیں ہے، ہدایۃ الحیر ان میں مفسرین کے اس اختلاف مذکور کو یوں ذکر کیا گیا ہے:

پھر اکثر مفسرین کی رائے تو یہ ہے کہ قتل نفس کا واقعہ پہلے پیش آچکا تھا اور قاتل کے معلوم کرنے کیلئے یہ حکم دیا گیا تھا کہ گائے کو ذبح کر کے اس کا گوشت مقتول

کے بدن سے لگا دیا جائے وہ زندہ ہوکر اپنے قاتل کو بتلا دے گا، اس لئے اکثر مفسرین نے نظم قرآنی میں تقدیم وتاخیر کو تسلیم فرما کر یہ فرمایا ہے کہ وَ اِذْ قَالَ مُوْسٰی میں واقعہ کا آخری حصہ مذکور ہے اور واقعہ کا پہلا حصہ اس کے بعد وَ اِذْ قَتَلْتُمْ میں آ رہا ہے (ص۲۰۲) البتہ بعض مفسرین نے ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہ واقعہ نظم قرآنی میں جس ترتیب سے موجود ہے ہوسکتا ہے کہ اسی طرح وقوع میں بھی آیا ہو' الخ (ص۲۰۳ طبع جدید)

ہدایۃ الحیران کی اس عبارت میں صاف تصریح ہے کہ تمام مفسرین واقعہ کے ایک ہونے پر متفق ہیں، البتہ مفسرین کا اختلاف اس میں واقع ہوا ہے کہ یہ واقعہ کس طرح پیش آیا؟ اس میں دو قول ہیں، اکثر مفسرین نظم قرآنی میں تقدیم وتاخیر کے قائل ہیں اور بعض نہیں، معلوم ہوا کہ مفسرین کے اس اختلاف کا واقعہ کے ایک یا دو ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ ہی اس اختلاف سے واقعہ کے دو ہونے پر استدلال ہوسکتا ہے، کیونکہ نظم قرآن میں تقدیم وتاخیر ہو یا نہ ہو اس سے اصل واقعہ کے ایک ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا، ہدایۃ الحیران میں اس حقیقت کو یوں واضح کیا گیا ہے ''بہرحال اکثر مفسرین کی رائے کو اختیار کیا جائے یا بعض مفسرین کی بیان کردہ دوسری توجیہ کی جائے دونوں صورتوں میں اس پر تمام مفسرین کرام کا اتفاق ہے کہ درحقیقت یہ ایک ہی واقعہ ہے اور واقعہ کے دونوں اجزاء سے جو بظاہر الگ الگ دو قصے معلوم ہوتے ہیں نفس الامر میں اس طرح سے متحد ہیں اور ایک جزء کا دوسرے جزء سے اس طور پر ربط اور تعلق ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے ان کو ہر حیثیت سے دو مستقل واقعے نہیں کہا جاسکتا'' (ص۲۰۴)

ہدایۃ الحیران کی اس عبارت سے واضح ہے کہ مفسرین کا یہ اختلاف واقعہ کے ایک یا دو ہونے کے بارہ میں نہیں ہے بلکہ نظم قرآنی میں تقدیم وتاخیر کے بارہ میں ہے، نفس واقعہ سے اس اختلاف کا کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ اس کے ایک ہونے پر سب کا اتفاق ہے کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔

اس حقیقت پر مطلع ہونے کے بعد اب آپ تبصرہ نگار کی تنقید کو پڑھئے اور اس کا جائزہ لیجئے کہ انہوں نے ہدایۃ الحیران کی عبارت کے سمجھنے اور جلد بازی میں آ کر اس کی تردید کرنے میں فہم وفراست کے کیا کیا عجیب وغریب جوہر دکھلائے ہیں، چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں ''آگے چل کر خود انہوں نے بعض مفسرین کی وہی رائے نقل کی ہے جسے حضرت شیخ نے ترجیح دی ہے'' (ص ۴۲) ماشاء اللہ کیا فہم عالی ہے۔

ناظرین کرام غور فرمائیں کہ جواہر میں حضرت شیخ کے حوالہ سے جس رائے کا ذکر کیا گیا تھا وہ یہ تھی کہ یہ دو مستقل الگ الگ واقعے ہیں جیسا کہ جواہر کے دیکھنے سے واضح ہے اور ہدایۃ الحیران میں اکثر اور بعض مفسرین کا جو اختلاف نقل کیا گیا ہے اس کا تعلق نظم قرآنی میں تقدیم وتاخیر سے متعلق ہے، واقعہ کے ایک یا دو ہونے سے نہیں ہے، تو پھر بعض مفسرین کی رائے حضرت شیخ کی رائے کے موافق کیسے ہوگئی؟ نہایت حیرت کی بات ہے، ''ماروں گھٹنا پھوٹے آنکھ'' شاید ایسے ہی موقع کیلئے کہا جاتا ہے جیسا کہ ایک کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ مثال مبصر نے خود بھی دی ہے۔

اور آگے چل کر ہدایۃ الحیران میں بعض مفسرین کے حوالہ سے جو عبارت نقل کی گئی ہے اس سے کیا واقعۃً حضرت شیخ کی رائے کی تائید ہو رہی ہے جیسا کہ مبصر فرما رہے ہیں؟ اگر تبصرہ نگار نے اس سے یہی سمجھا ہے تو پھر وہ اس خداداد فہم وفراست، قرآن دانی پر مبارک باد کے مستحق ہیں، ع براں فہم گرجاں فشانم رواست

ہدایۃ الحیران کی عبارت سے جو مفہوم واضح طور پر ثابت ہو رہا ہے وہ یہی ہے کہ تمام مفسرین کا واقعہ کے متحد ہونے پر اتفاق ہے اور واقعہ کے دونوں اجزاء (ذبح بقرہ اور قتل نفس) جو بظاہر الگ الگ اور بالکل بے تعلق دو قصے معلوم ہوتے ہیں حقیقت میں بے تعلق نہیں ہیں بلکہ نفس الامر میں دونوں واقعے اس طرح سے متحد اور ایک کا دوسرے سے اس طرح ربط اور تعلق ہے کہ ان کو ہر حیثیت سے دو مستقل واقعے

نہیں کہا جا سکتا، مگر جس عبارت سے اس حقیقت کا اظہار ہو رہا تھا افسوس کہ تبصرہ نگار نے اس عبارت کو ہی حذف کر دیا اور بلا سمجھے یا دانستہ طور پر بعض مفسرین کی عبارت کا تعلق حضرت شیخ کی توجیہ سے جوڑ دیا، کسی کی عبارت میں اس طرح کا ہیر پھیر اور تحریف دوسروں کو خدا خوفی کا درس دینے والوں کی عبارت میں بڑا ہی عجیب ہے۔

صفحہ ۴۳ پر تبصرہ نگار فرماتے ہیں ''معترض نے اس سے چند سطور پہلے لکھا ہے کہ تمام مفسرین کی رائے یہ ہے لیکن یہاں فرمارہے ہیں اکثر مفسرین'' اس عبارت میں تبصرہ نگار نے قارئین کو یہ مغالطہ دینے کی سعی کی ہے کہ ہدایۃ الحیران کی عبارت میں تعارض ہے کہ ایک جگہ تمام مفسرین کے حوالہ سے بات لکھی ہے آگے چل کر اس میں اکثر اور بعض کی تقسیم کر کے گویا ہدایۃ الحیران میں اختلاف تسلیم کر لیا گیا ہے اور یہ پہلی عبارت جس میں تمام مفسرین کی تصریح تھی اس کے خلاف ہے، لیکن آپ کو ہماری گذشتہ تفصیل سے معلوم ہو چکا ہوگا کہ یہ مغالطہ جناب مبصر کی کوتاہ فہمی کا نتیجہ ہے، ورنہ ہدایۃ الحیران کی عبارت میں کوئی تناقض نہیں ہے کیونکہ تمام مفسرین کی طرف جو نسبت کی گئی تھی وہ یہ تھی کہ ان کے نزدیک یہ واقعہ متحد ہے اور اکثر و بعض مفسرین کا جو اختلاف ذکر کیا گیا ہے وہ واقعہ کے اتحاد و عدم اتحاد میں اختلاف سے متعلق نہیں ہے بلکہ نظم قرآنی میں تقدیم و تاخیر سے متعلق ہے۔ تو اب اس صورت میں ہدایۃ الحیران کی عبارت میں اکثر مفسرین کی عبارت کا تعارض تمام مفسرین کی عبارت سے کیسے ہو گیا؟ اور حضرت مصنف ہدایۃ الحیران کا یہ دعویٰ کہ ''تمام مفسرین کے نزدیک یہ ایک ہی واقعہ ہے'' کیسے باطل ہوا؟ جس پر تبصرہ نگار بہت زور لگا رہے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں ''ان کے اپنے ہی اقرار سے ان کا دعویٰ باطل ہو گیا کہ تمام مفسرین نے اسے ایک واقعہ قرار دیا ہے'' (ص ۴۴) لیکن تبصرہ نگار نے جس بنیاد پر ہدایۃ الحیران کی مذکورہ عبارت میں تناقض کا دعویٰ کیا تھا جب وہ بنا ہی منہدم ہو گئی تو اب ان کا مذکورہ الزام خود ان کے

اپنے دعوئے تناقض کے بطلان کی دلیل بن گیا، کیونکہ اکثر مفسرین کے نظم قرآنی میں تقدیم وتاخیر تسلیم کر لینے اور بعض مفسرین کے نزدیک اس واقعہ کے نظم قرآنی کی ترتیب پر واقع ہونے سے یہ دعویٰ ہرگز باطل نہیں ہوسکتا جیسا کہ ہم پہلے تفصیل سے لکھ چکے ہیں، تو تبصرہ نگار کا اس دعویٰ کے باطل ہونے کا دعویٰ خود بخود ان کی اپنی عبارت سے باطل ہوگیا، کَمَالاَ یَخْفٰی فَافْھَمْ وَلاَ تَعْجَلْ۔

صفحہ ۴۷ پر تبصرہ نگار نے حضرت شیخ کی رائے کی تائید میں حوالہ پیش کرنے کی کوشش کرتے ہوئے لکھا ہے ''حوالہ حاضر ہے، صاحب مدارک اس واقعہ کو ایک کہنے کے باوجود دونوں قصوں کی اس مستقل حیثیت کو تسلیم کر رہے ہیں'' یہ عجیب حوالہ حاضر ہے کہ صاحب مدارک صراحۃً اپنی عبارت میں اس کو ایک واقعہ قرار دے رہے ہیں اور مستقل طور پر اس قصہ کو شروع کرنے سے اس کے مستقل واقعہ ہونے کا جو شبہ تھا اس کو دور کر رہے ہیں اور تبصرہ نگار مستقل دو واقعے ہونے کی تائید میں اسے پیش فرما رہے ہیں، ماشاء اللہ قرآن دانی کا کیا عجیب ملکہ ہے۔ صاحب مدارک نے صاف لکھا ہے کہ یہ واقعہ ایک ہی ہے اور مستقل طور پر شروع کرنے میں تکرار ملامت کا نکتہ ہے، ورنہ بِبَعْضِھَا کی ضمیر کے بقرہ کی طرف راجع ہونے سے اس کا ایک ہی قصہ ہونا ثابت ہوتا ہے فرماتے ہیں: وَ قِصَّۃٌ وَّاحِدَۃٌ بِالضَّمِیْرِ الرَّاجِعِ اِلَی الْبَقَرَۃِ (مدارک ص ۵۶ ج ۱) صاحب مدارک کا واقعہ کے شروع کرنے میں نکتہ کا بیان کرنا خود اس کی دلیل ہے کہ یہ اسلوب بیان کسی نکتہ کی وجہ سے اختیار کیا گیا ہے ورنہ ان کے نزدیک یہ ایک ہی واقعہ ہے، اب اس حوالہ سے شیخ کی رائے کی تائید کیسے ہوئی؟ تبصرہ نگار نے محض خوش فہمی سے اس کو اپنے حضرت شیخ کی رائے کی تائید سمجھ لیا اور ایک مسلّمہ حقیقت کو رد کرنے کی سعی لاحاصل شروع کر دی اور یہاں بھی ان سے وہی غلطی ہوئی جو اکثر اور بعض مفسرین کے مفہوم سمجھنے میں ہوئی۔ موصوف نے صاحب مدارک اور ہدایۃ الحیران کی عبارت

بعض مفسرین سے اپنے حضرت شیخ کی رائے کی دلیل میں پیش کر کے ناظرین کو مغالطہ دینا چاہا تھا مگر بحمد اللہ تعالیٰ وہ اس میں کسی طرح بھی کامیاب نہیں ہو سکے، کیونکہ ان دونوں حوالوں سے دو مستقل واقعے ہونے پر کوئی تائید نہیں ملتی۔

تبصرہ نگار صفحہ ۴۹ پر لکھتے ہیں ''مرجوح قول کے قائل کو مطعون اور قابل ملامت نہیں ٹھہرایا جا سکتا'' اگر چہ ان کی یہ بات بذات خود بھی غلط ہے، لیکن اگر اسے صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہاں اس کا ذکر بے محل ہے، کیونکہ یہ بات اس جگہ قابل غور ہو سکتی ہے جس جگہ دو قول ہوں ایک راجح اور ایک مرجوح اور اس مقام میں دوسرا قول سرے سے موجود ہی نہیں ہے صرف ایک ہی قول ہے، تمام مفسرین اس کو ایک ہی واقعہ کہتے چلے آئے ہیں اور بِبَعْضِهَا کی ضمیر کو بَقَرَۃ کی طرف راجع کر کے خود قرآن کریم نے بھی اس کا اتصال بتلا دیا ہے۔ اب صرف اِذْ کے ساتھ شروع ہونے کی وجہ سے ان کو بالکل مختلف ایسے دو واقعے قرار دینا کہ ان میں کسی قسم کا کوئی ربط نہ ہو کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ اس لئے یہاں راجح مرجوح کی بحث موضوع سے خارج ہے۔

تبصرہ نگار نے ہدایۃ الحیران پر تبصرہ کرنے والے حضرات کے بارہ میں لکھا تھا کہ ''انہوں نے کتاب کا مطالعہ کرنے کی زحمت گوارا نہیں فرمائی بس خون مل کر شہیدوں میں داخل ہونے پر اکتفاء کیا ہے'' (ص ۳۲۷) مگر ہمیں ان کے تبصرہ سے یہی اندازہ ہو رہا ہے کہ خود انہوں نے بھی یا تو کتاب پڑھ کر دیدہ دانستہ تلبیس سے کام لیا ہے یا ان کے فہم و ادراک کی نہایت ہی یہی ہے کہ وہ اردو کی ایک صاف عبارت کے مفہوم کو سمجھنے سے بھی قاصر رہے۔

صفحہ ۴۲ پر لکھتے ہیں ''اور ظاہر ہے کہ اس کو ایک واقعہ قرار دینا ظاہر قرآن کے خلاف ہے یہی وجہ ہے کہ ان مفسرین کو تقدیم و تاخیر کا قول اختیار کرنا پڑا'' اس کے ایک واقعہ ہونے کو ظاہر قرآن کے خلاف کہنا تبصرہ نگار کے فہم کا قصور ہے، کیونکہ یہ ظاہر قرآن کے خلاف نہیں

بلکہ ظاہر قرآن سے متأید اور ثابت ہے اور بِبَعْضِهَا کی ضمیر نے اتصال واتحاد ثابت کیا ہے۔

تبصرہ نگار یہ سمجھ رہے ہیں کہ ایک واقعہ قرار دینے کیلئے ہی اکثر مفسرین نے تقدیم وتاخیر کا قول اختیار کیا ہے، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے کیونکہ اکثر اور بعض مفسرین کا اس واقعہ کے ایک ہونے میں اختلاف ہی نہیں ہے کہ اکثر مفسرین کو تقدیم وتاخیر کا قول کرنا پڑے، بلکہ یہ دونوں ایک واقعہ ہونے پر متحد ہیں اور اکثر مفسرین کی طرح بعض مفسرین بھی اس کو ایک ہی واقعہ مانتے ہیں، بعض مفسرین کی رائے پر ان کو دو مستقل واقعے قرار دینا غلط محض اور تبصرہ نگار کی اپنی اختراع ہے جس کی تردید ہم گذشتہ سطور میں مدلل طریقہ پر کر چکے ہیں، لہٰذا تبصرہ نگار کا اس کو ظاہر قرآن کے خلاف قرار دینا اور بعض مفسرین کو اپنا ہمنوا سمجھنا سراسر باطل ہے۔ بہر حال اکثر مفسرین اور بعض مفسرین کی رائے کے سمجھنے میں تبصرہ نگار نے جو ٹھوکر کھائی اس کی وضاحت آپ کے سامنے ہے۔ اب انصاف سے کام لیتے ہوئے یہ فیصلہ خود کر لیجئے کہ تبصرہ نگار اپنے مدعیٰ میں کس حد تک کامیاب ہوئے ہیں؟

اب رہا یہ کہ اکثر اور بعض مفسرین کے اس اختلاف کا ثمرہ اور نتیجہ کیا ہے اور کس فریق کی رائے راجح ہے اور اس کے کیا دلائل ہیں؟ تو اس سلسلہ میں بھی تبصرہ نگار کے قلم نے خاص کوتاہی سے کام لیا ہے اور اکثر وبعض مفسرین کی رائے میں موازنہ کرتے ہوئے وہ حقیقت کا ادراک کرنے سے قاصر رہے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن کریم نے جب اس واقعہ کو سنایا تو قدرتی طور پر سامعین کو شوق پیدا ہونا چاہئے تھا کہ وہ یہ معلوم کریں کہ ذبح بقرہ کا حکم کیوں دیا گیا، تو اکثر مفسرین کی رائے پر تو اس فطری سوال کا جواب قرآن عزیز نے اس طرح دے دیا کہ اس واقعہ قتل نفس کو بیان کر دیا اور بعض مفسرین کی رائے کا اگر یہ مطلب لیا جائے جو تبصرہ نگار نے سمجھا ہے کہ یہ دو مستقل الگ واقعے ہیں ایک کا دوسرے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں تو پھر سوال پیدا ہوگا

کہ ذبح بقرہ کا سبب قرآن کریم نے کس جگہ بیان کیا ہے اور اس فطری سوال کا جواب کیا دیا ہے؟ کیا اس سوال کو یوں ہی تشنۂ جواب چھوڑ دیا گیا ہے؟ اور اگر بعض مفسرین کی رائے کا وہی مطلب لیا جائے جو پہلے ہم ثابت کر چکے ہیں اور یقیناً ان کا یہی مطلب ہے تو پھر ان کی توجیہ کے مطابق اس سبب کے ذکر سے قرآن کریم خاموش معلوم ہوتا ہے، اس صورت میں ظاہر ہے کہ ترجیح اسی رائے کو ہوگی جس میں اس واقعہ کے سبب کا علم ہوتا ہو اور یہ سوال تشنۂ جواب نہ رہتا ہو۔

اور اگر ان دونوں حضرات کی رائے میں تطبیق دی جائے تو اس کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ بعض مفسرین کی رائے میں اگرچہ ذبح بقرہ کا حکم قتل نفس کے بعد نہیں دیا گیا مگر قتل نفس کے بعد جب اس بقرہ مذبوحہ کے کسی جزء کو مقتول سے مس کرنے کا کام بھی اس سے لیا گیا تو مآل کے اعتبار سے قتل نفس کو بھی علم الٰہی میں سببیت میں دخل ہے۔

اور ''مدارک'' میں جن اسباب توہین معبود وغیرہ کا ذکر کیا گیا، ہوسکتا ہے ان حضرات کے مدنظر وہ بھی ہوں، لیکن چونکہ اسباب میں تزاحم نہیں ہے اس لئے مذکورہ سبب بھی ہوسکتا ہے جس سے دونوں اقوال میں تطبیق واضح ہے، زیادہ سے زیادہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ اکثر مفسرین کے نزدیک قتل نفس کا واقعہ زیادہ مدنظر تھا اور بعض مفسرین کے نزدیک اگرچہ اصل مطمح نظر توہین معبود وغیرہ تھی لیکن ساتھ ہی یہ مذکورہ مقصد بھی حاصل ہوگیا، وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ۔

حاصل یہ کہ حضرت شیخ کی توجیہ جمہور مفسرین کے خلاف ہے اور تبصرہ نگار نے اس کی تائید کیلئے جو حربے استعمال کئے تھے وہ سب ناکام ہیں، اصل بات وہی ہے جو ہدایۃ الحیران میں ذکر کی گئی تھی کہ یہ دونوں جزء ایک ہی واقعہ کے ہیں، ان کو دو مستقل واقعے قرار دینا جمہور مفسرین کے خلاف ہے۔ فقط

مقام ثانی در تحقیق تحویل قبلہ

کعبۃ اللہ کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے مطابق قبلہ ہونے سے انکار مفسرین اہل سنت کے اجماع کے خلاف ہے

آیت قرآنی قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ الاٰية (پ۲) پر مؤلف جواہر نے پہلے تو وہی مطلب لکھا ہے جس کو تمام مفسرین نے بیان کیا ہے کہ ''آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش تھی کہ کعبہ کو آپ کا قبلہ بنا دیا جائے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم وحی کی آمد کی توقع پر بار بار آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھتے، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم آپ کی بے چینی اور انتظار کو دیکھ رہے ہیں مگر بعض حکمتوں کے تحت اب تک آپ کو تحویل قبلہ کا حکم نہیں دیا'' اس مطلب کو لکھ کر پھر مؤلف جواہر لکھتے ہیں کہ ''آیت کا مذکورہ بالا مطلب اس روایت کی بناء پر ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وحی کی آمد کے منتظر رہتے تھے اور بوجہ اشتیاق بار بار آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھتے تھے، لیکن حضرت شیخ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ لفظ تَقَلُّبْ باب تفعل سے ہے جس کا خاصہ تکلف ہے، صراح میں ہے تَقَلُّبُ الشَّيْءِ ظَهْرُ الْبَطْنِ كَالْحَيَّةِ تَتَقَلَّبُ فِي الرَّمْضَاءِ یعنی سخت گرمی میں سانپ کے تکلیف کے ساتھ چلنے پر تقلب کا لفظ بولتے ہیں، تو آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم دیکھ رہے ہیں تکلیف اور ناگواری کے ساتھ آپ کے بار بار آسمان کی طرف دیکھنے کو کہ کہیں تحویل قبلہ کا حکم نہ آجائے، کیونکہ آپ کی خواہش یہ تھی کہ ابھی تحویل قبلہ نہ ہو اور شاید وہ اسی وجہ سے ایمان قبول کرلیں'' (جواہر القرآن ص ۶۷)

اس عبارت میں حضرت شیخ کے حوالہ سے آیت مذکورہ کا جو مفہوم بیان کیا گیا ہے ہدایۃ الحیران میں دلائل سے ثابت کر دیا گیا ہے کہ یہ نوزائیدہ مفہوم لغت، کتب صرف اور آیت کے سیاق وسباق سب کے خلاف ہونے کے ساتھ صحیح احادیث کے بھی خلاف ہے اور سیاق وسباق نیز کتاب وسنت کے خلاف ہونے کی وجہ سے یہ مفہوم تاویل کے زمرہ میں بھی نہیں آسکتا، تفصیل کتاب میں دیکھ لی جائے۔ افسوس کہ ہمارے کرم فرما محترم جناب تبصرہ نگار صاحب اس مقام پر بالکل عاجز اور لاچار، مجبور محض ہو کر رہ گئے ہیں اور بغض وعناد کے اظہار کے سوا کچھ نہ لکھ سکے۔

صفحہ ۵۰ پر لکھتے ہیں ''اس کے بعد حضرت مولانا حسین علیؒ نے اس آیت کے سیاق وسباق سے جو مفہوم سمجھا اسے درج کیا، لیکن مولوی عبدالشکور صاحب نے محض بغض وعناد کی وجہ سے اس کا مقصد جمہور مفسرین کی تفسیر کو رد کرنا قرار دے دیا'' الخ۔
اگر موصوف ہدایۃ الحیران کا مطالعہ بغور کرتے تو وہ ہرگز یہ الزام نہ لگاتے، اس میں صاف تصریح ہے کہ ''آیت بالا کا مفہوم جس کو مؤلف نے اپنے شیخ سے منسوب کیا ہے تمام مفسرین کے بیان کردہ پہلے مطلب کو رد کرنے کیلئے لکھا ہے جیسا کہ حرف استدراک ''لیکن'' سے اس کو شروع کرنے اور جس روایت پر پہلے مطلب کی بناء تھی اس کو روایت بالمعنی کہہ کر رد کرنے سے ظاہر ہے'' (ہدایۃ ص ۲۳۰) معلوم ہوا کہ اس عبارت کا یہ مقصد ہدایۃ الحیران میں بغض وعناد کی وجہ سے نہیں قرار دیا گیا بلکہ مذکورہ دلائل کی بناء پر لکھا گیا ہے، ان سے صرف نظر کر کے حضرت مؤلف مدظلہم پر بغض وعناد کا الزام محض بغض وعناد پر مبنی ہے، ع الزام ہمیں دیتے تھے قصور اپنا نکل آیا

حضرت شیخ کی طرف منسوب آیت کا مطلب سب کو معلوم ہے کہ تمام امت اور احادیث کے خلاف ہے، تبصرہ نگار اس کی تائید میں ایک حرف بھی نہیں لکھ سکے، ہدایۃ الحیران کے دلائل وبراہین کے سامنے وہ دم بخود ہیں، پھر نہ معلوم انہوں نے

اپنی کتاب کا نام اقامۃ البرہان کس خوش فہمی میں رکھ دیا ہے۔

تبصرہ نگار کا ارشاد کہ : حضرت شیخ نے یہ مفہوم لفظ تَقَلُّبُ کے لغوی معنی اور آیت کے سیاق وسباق کے پیش نظر بیان فرمایا ہے (ص ۵۰) نہایت عجیب ہے، کیونکہ ہدایۃ الحیران میں بالتفصیل اس مفہوم کا کتب صرف ولغت اور آیت کے سیاق وسباق کے خلاف ہونا واضح کر دیا گیا تھا، بلکہ احادیث صحیحہ کے خلاف ہونا بھی دلائل و براہین سے ثابت کر دیا گیا تھا، ان تمام براہین اور ٹھوس حوالہ جات سے آنکھ چرا کر پھر وہی دعویٰ دہرانا خودفریبی نہیں تو اور کیا ہے؟ تبصرہ نگار یہ لکھ کر کہ ''ہر عالم ومفسر کو تحقیق واستنباط کا حق حاصل ہے بشرطیکہ وہ اس کا اہل ہو'' (ص ۵۰) حضرت شیخ کے فہم واستنباط کا سہارا پکڑ رہے ہیں اور اس کارروائی سے وہ اپنی خلاصی حاصل کرنا چاہتے ہیں، حالانکہ اس تحقیق واستنباط کے بارہ میں ثابت کیا جا چکا ہے کہ یہ احادیث صحیحہ کے خلاف ہے اور کسی بھی عالم کا استنباط اس وقت قبول کیا جاسکتا ہے جب وہ قرآن وسنت اور نزول وحی کے گواہ صحابہ کرامؓ کے اس فہم کے خلاف نہ ہو جو ان سے صحیح سند کے ساتھ منقول ہے، مگر تبصرہ نگار کو اپنے حضرت شیخ کے اس مفہوم کی پاسداری بہرصورت مقصود ہے چاہے وہ صحابہ کرامؓ کے فہم کے بھی خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ آیت مذکورہ کا وہ مفہوم جو تمام مفسرین نے لکھا ہے جس صحیح روایت پر اس کی بناء ہے مؤلف جواہر نے اسے روایت بالمعنی قرار دیا ہے اور پھر روایت بالمعنی کی دو مثالیں ذکر کی ہیں، اس میں ان سے غلطی سرزد ہوئی، اس کی پوری بحث کتاب میں موجود ہے، لیکن ذیل میں مختصراً ان دونوں مثالوں کے غلط سمجھنے اور اس پر تبصرہ نگار کے تبصرہ کا تجزیہ پیش کرتے ہیں، ناظرین غور سے ملاحظہ فرمائیں، شکریہ۔

پہلی مثال: جواہر میں لکھا ہے ''بعض راویوں نے اپنے فہم کے مطابق روایت بالمعنی کے ذریعہ بیان کر دیا کہ بَعْضُ اٰیَاتِ سے طلوع شمس از جانب مغرب مراد ہے حالانکہ یہ چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منشأ کے خلاف ہے'' (ص ۳۷) اب ناظرین

غور فرمائیں کہ اس عبارت میں کس چیز کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منشأ کے خلاف بتلایا جارہا ہے؟ کیا اس عبارت میں واضح طور پر طلوع شمس از جانب مغرب کو آپ کے منشأ کے خلاف نہیں بتلایا جارہا ہے یا اس کا کچھ اور مفہوم ہے؟ کیا یہ عبارت اپنے اس مفہوم پر واضح دلالت نہیں کررہی ہے، جبکہ روایت کا وہ مفہوم جو راوی نے بیان کیا بالکل صحیح اور آپ کے منشأ کے مطابق ہے، اسی لئے ہدایۃ الحیران میں اس کی تردید کی گئی ہے۔

اب تبصرہ نگار کی ہیر پھیر دیکھئے کہ وہ کس طرح جواہر کی عبارت کے واضح مفہوم کو بدل کر دوسروں کے فہم کی طرف قصور کی نسبت کر کے قصوروار بن رہے ہیں، فرماتے ہیں ''ترمذی صاحب نے اس سے یہ سمجھا ہے کہ مؤلف جواہر القرآن کے نزدیک طلوع آفتاب از مغرب اس آیت سے مراد ہی نہیں ہے تو یہ ان کے فہم کا قصور ہے'' (ص ۵۲) ترمذی صاحب نے سمجھا ہے یا اس عبارت کا مطلب ہی یہی ہے، انصاف درکار ہے؟ پھر اگر مؤلف جواہر کا مقصد یہ نہیں ہے جو اس عبارت سے ظاہر ہورہا ہے تو انہوں نے ایسی عبارت کیوں تحریر کی جو مَعْنَی الشِّعْرِ فِیْ بَطْنِ الشَّاعِرِ کا مصداق ہے، اگر واقعۃً ان کا یہ مطلب نہیں تو یہ ان کی اپنی عبارت کا قصور ہے جو ان کے دل میں مخفی مطلب کو ظاہر نہیں کررہی، دوسروں کی طرف فہم کے قصور کی نسبت کا کیا جواز ہے؟ وَهَلْ هٰذَا اِلَّا تَقْصِیْرٌ فِی الْفَهْمِ فَافْهَمْ۔ لگتا یوں ہے کہ تبصرہ نگار نے قسم کھائی ہوئی ہے کہ وہ صحیح بات کو کبھی بھی تسلیم نہیں کریں گے، اسی لئے قصور کی نسبت اپنی طرف کرنے کو وہ حانث ہونے کے مترادف سمجھتے ہیں جو شاید ان کے نزدیک نص قرآنی وَاحْفَظُوْٓا اَيْمَانَكُمْ کے خلاف ہونے کی وجہ سے کفر ہے؟

پھر اگر حدیث بخاری (ص ۶۶۷ ج ۲) سے اگر مؤلف جواہر نے بعض راویوں کے بَعْضُ اٰيَاتِ سے طلوع شمس از جانب مغرب مراد لینے سے طلوع آفتاب از مغرب میں منحصر کردیا اور اسی کو انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منشأ کے خلاف قرار دے دیا

تو یہ ان کے قصور فہم کا نتیجہ ہے، کیونکہ راوی نے آیت کو طلوع آفتاب از جانب مغرب میں کہیں بھی منحصر نہیں کیا اور نہ ہی تبصرہ نگار نے انحصار پر کوئی دلیل قائم کی ہے، بلاوجہ انہوں نے راوی کی طرف یہ نسبت کردی کہ راوی نے آپ کے منشأ کے خلاف سمجھا ہے، راوی پر یہ تہمت اور بے جا کج فہمی کی انتہاء اس مقام پر دیکھنے کی چیز ہے۔

دوسری مثال: روایت بالمعنی کی دوسری مثال میں مؤلف جواہر القرآن نے اس حدیث کو پیش کیا جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور اس میں ارشاد ہے کہ ''قیامت کے دن بے سینگ کے جانور کو سینگ والے جانور سے بدلہ دلایا جاوے گا'' مؤلف تفسیر اس کے متعلق لکھتے ہیں کہ ''اس کو بعض لوگوں نے حقیقت پر محمول کرلیا حالانکہ جَلْجَاءُ اور ذِی الْقَرْنُ کمزور اور طاقتور سے کنایہ ہے، کیونکہ جانوروں کو دوبارہ زندہ نہیں کیا جاوے گا بس ان کا حشر ان کی موت ہی کا نام ہے جیسا کہ عبداللہ بن عباسؓ سے منقول ہے حَشْرُ کُلِّ شَیْءٍ اَلْمَوْتُ سِوَی الْجِنِّ وَالْاِنْسِ'' (ص ۴۷)

مؤلف کی یہ تحقیق و تفسیر بھی چونکہ اکابر اور جمہور مفسرین کے خلاف ہے مفسرین نے عام طور پر جانوروں کے دوبارہ زندہ کئے جانے کا قول لکھا ہے، اس لئے ہدایۃ الحیران میں مؤلف جواہر کے نظریہ کی مدلل و محقق تردید کی گئی ہے، اس پر ہمارے تبصرہ نگار نے جو خامہ فرسائی کی ہے ذیل میں اس کا تجزیہ پیش خدمت ہے۔

تبصرہ نگار نے یہ اعتراف کیا ہے کہ ''بہت سے اکابر بلکہ اکثر کا مسلک یہی ہے کہ قیامت کے دن جانوروں کا بھی حشر ہوگا'' (ص ۵۳) مگر اس کے باوجود ان کی تعلّی ملاحظہ کے قابل ہے، فرماتے ہیں ''بعض مفسرین لاکھ پہلے قول کو ترجیح دیں مگر ان اکابر امت کے ان اقوال کی موجودگی میں اس مسئلہ کی حیثیت اجماعی نہیں رہی بلکہ مختلف فیہ ہوگئی، اگر ان اکابر نے حشر بہائم بمعنی اول کا انکار کر کے کفر یا ابتداع فی الدین یا تحریف قرآن کا ارتکاب نہیں کیا تو حضرت مولانا حسین علیؒ نے اس قول کو

اختیار کر کے آخر اسلام کا کونسا ستون ڈھا دیا ہے؟'' (ص ۵۴) تبصرہ نگار نے یہاں یہ نہیں بتلایا کہ بہت سے اکابر بلکہ اکثر کا مسلک (جس کو باعتراف بعض مفسرین نے ترجیح بھی دی ہے) ترک کر کے بعض کے مرجوح مسلک کو اختیار کرنے سے اسلام کے کونسے ستون کو قائم کرنے میں امداد دی گئی ہے؟ اور اس سے اسلام کی کونسی گرتی ہوئی عمارت کو تھام لیا گیا؟ دوسرے یہ کہ اس مسئلہ کا مختلف فیہ ہونا تو ہدایۃ الحیران میں پہلے ہی تسلیم کر لیا گیا تھا تو پھر تبصرہ نگار اس کے اثبات میں خواہ مخواہ دردسری فرما کر کیا ثابت کرنا چاہتے ہیں؟ بحث راجح اور مرجوح میں تھی، جس قول کو ہدایۃ الحیران میں اختیار کیا گیا ہے اس کا راجح ہونا خود انہیں بھی تسلیم ہے پھر یہ طول بیانی عاجزی کی دلیل نہیں تو اور کیا ہے، سچ ہے: ع اِذَا یَئِسَ الْاِنْسَانُ طَالَ لِسَانُہٗ

تبصرہ نگار نے اس جگہ روح المعانی سے علامہ آلوسیؒ کی ایک عبارت نقل کر کے اس سے سبق حاصل کرنے کی دعوت بھی دی ہے، مگر افسوس کہ انہوں نے خود اس سے کوئی سبق حاصل نہ کیا کیونکہ انہیں اپنے حضرت شیخ کے مرجوح قول کے بارہ میں اس کے مرجوح ہونے کا اظہار بھی برداشت نہیں ہے، اسی لئے وہ اس اظہار کرنے والے کے مقابلہ میں نیزک بکف میدان جہاد میں اتر آئے ہیں اور اکابر علماء دیوبند کے اس شیوہ کے برخلاف کہ ''وہ اپنے سے اختلاف رکھنے والوں کیلئے اختلاف کرنے کا حق تسلیم کرتے تھے'' اپنے مخالف کا حق تسلیم نہیں کرتے اور ان سے دست وگریباں ہو رہے ہیں، پھر ان کو امانت و دیانت کا طعنہ بھی دے رہے ہیں، آخر یہ کس امانت و دیانت اور علم وتقویٰ کا نتیجہ ہے کہ وہ مرجوح قول کے اختیار کرنے والوں کو تو اختلاف کا حق تسلیم کرا رہے ہیں اور راجح قول کے اختیار کرنے والوں کو امانت و دیانت اور علم وتقویٰ کا درس دے رہے ہیں؟ فَیَالَلْفَھَمِ وَلِضَیْعَۃِ الْعَمَلِ۔

تبصرہ نگار لکھتے ہیں کہ ''قرآن مجید کی جس آیت سے حشر بہائم بمعنی اوّل پر استدلال کیا جاتا ہے اس کی تفسیر میں بعض مفسرین کا اختلاف ہے'' (ص ۵۵) مگر اس

سے یہ جواز کہاں ہوا کہ جمہور کے مسلک کے خلاف ہر شخص آزادی کے ساتھ جو رائے چاہے اختیار کرسکتا ہے، فَافْھَمْ۔ دوسرے یہ کہ قرآن مجید کی جس آیت سے حشر بہائم بمعنی اوّل پر استدلال کیا جاتا ہے اس کی تفسیر میں اختلاف کا ذکر تو تبصرہ نگار فرما رہے ہیں مگر اس صحیح حدیث سے استدلال کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا جس کی بناء پر جمہور مفسرین نے حشر بہائم کے قول کو اختیار کیا ہے، اس بارہ میں تبصرہ نگار نے بالکل خاموشی کا مظاہرہ کیا ہے جبکہ اس کا تذکرہ ہدایۃ الحیران میں زوردار طریقہ سے موجود ہے، حق تو یہ تھا کہ وہ اس مقام پر مؤلف جواہر کے قول کی وجہ ترجیح بیان کرتے اور حقیقت پر محمول کرنے کی بجائے کنایہ پر محمول کرنے کے دعویٰ کو مدلل فرماتے، مگر یہاں انہوں نے مَنْ صَمَتَ نَجَا پر عمل کرنے میں ہی عافیت سمجھی اور اس سلسلہ میں مطلقاً لب کشائی نہیں کی، البتہ انہوں نے اپنی گلوخلاصی کیلئے سورۂ تکویر کے مفہوم کا سہارا لینا ضروری سمجھا اور جمہور کے نزدیک اس کا جو مفہوم ہے اسے بڑے شد و مد سے بیان کیا ہے، لیکن انہیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اگر ان کا بیان کردہ مفہوم تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی حشر بہائم کا مسئلہ اپنی جگہ ثابت شدہ حقیقت ہے اور جمہور نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور کی بناء پر ہی اس کو ترجیح دی ہے۔

تبصرہ نگار نے وَاِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ کی تفسیر میں اپنے مطلب کے موافق سمجھ کر کئی تراجم نقل کر کے بلاوجہ تکلف کا ارتکاب کیا ہے کیونکہ جمہور کی تفسیر اور ان کے استدلال کا مدار اس آیت پر نہیں ہے، ان کا اصل استدلال احادیث صحیحہ سے ہے اور تائیدی طور پر بعض آیات سے بھی انہوں نے استدلال کیا ہے جس کا تذکرہ ہدایۃ الحیران میں تفصیل کے ساتھ کر دیا گیا ہے۔ تبصرہ نگار کی مغالطہ دہی میں مہارت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ انہوں نے اس آیت کی تفسیر میں بعض اکابر کی رائے کو اپنے مطلب کے موافق سمجھ کر اپنی رستگاری کیلئے اس پر زور دینا شروع کر دیا اور لکھ مارا کہ

''جمہور مفسرین نے اس آیت کو حشر بہائم بمعنی اوّل سے متعلق نہیں سمجھا'' (ص ۵۷)
حالانکہ ہدایۃ الحیران میں کہیں بھی یہ دعویٰ نہیں تھا کہ جمہور مفسرین نے اس آیت کو حشر بہائم بمعنی اوّل سے متعلق سمجھا ہے، تبصرہ نگار حیرت انگیز طریقہ سے ناظرین کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ ہدایۃ الحیران کا یہ دعویٰ غلط ہے جبکہ وہاں سرے سے اس دعویٰ کا نام ونشان ہی نہیں ہے۔ تعجب یہ ہے کہ جمہور مفسرین نے جن احادیث صحیحہ اور آیت قرآنی ثُمَّ اِلٰی رَبِّهِمْ یُحْشَرُوْنَ وغیرہ سے استدلال کیا ہے ان کے بارہ میں تو تبصرہ نگار نے ایک لفظ بھی نہیں لکھا اور جواب سے کامل عجز کا بھرپور مظاہرہ فرمایا، مگر آیت قرآنی وَاِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ کے ترجمہ نقل کرنے میں سارا زور قلم صرف کردیا۔

حضرت عبداللہ بن عباس اور چند دیگر اکابر متاخرین کے جو اقوال اقامۃ البرہان میں نقل کئے گئے ہیں ان سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک قول بعض اکابر کا یہ بھی ہے اور یہ بات ہدایۃ الحیران میں پہلے سے ہی موجود ہے، گفتگو راجح مرجوح میں ہے، ان اقوال کے نقل کرنے سے مؤلف جواہر کے قول کا راجح ہونا کیسے ثابت ہوا؟

تبصرہ نگار حضرت ابن عباس کا قول نقل کرکے لکھتے ہیں ''حضرت ابن عباس سے اس کے خلاف بھی ایک قول منقول ہے، مگر ان سے مشہور اور صحیح قول وہی ہے جو ہم پہلے درج کرچکے ہیں'' (ص ۵۵) موصوف محترم کا یہ دعویٰ بھی ان کے دیگر دعاوی کی طرح خلاف دلیل ہے، اس لئے کہ علامہ قرطبی اس قول کے بارہ میں تحریر فرماتے ہیں:
وَهٰذَا اَصَحُّ مِمَّا رَوَاهُ عَنْهُ عِكْرَمَةُ (قرطبی ص ۲۲۷ ج ۱۹) علامہ قرطبی اس کو عکرمہ کی روایت سے زیادہ صحیح قرار دے رہے ہیں، مگر اس کے باوجود تبصرہ نگار کا فیصلہ یہی ہے ''ان سے مشہور اور صحیح قول وہی ہے جو ہم پہلے درج کرچکے ہیں'' اہل علم ودیانت غور فرمائیں کہ علم وتقویٰ کا کیا تقاضا ہے؟ حضرت ابن عباس کے اس قول کو ترجیح حاصل ہے جو جمہور کے موافق ہے اور جسے علامہ قرطبی اصح کہہ رہے ہیں یا اس قول کو ترجیح ہوگی

جو جمہور کے خلاف ہے اور اس کی تصحیح فقط ہمارے تبصرہ نگار صاحب فرما رہے ہیں؟

تنبیہ: صاحب روح المعانیؒ کا میلان قلب اگرچہ دوسرے قول کی طرف ہے لیکن پہلے قول کے قائلین کے پاس بھی وہ فی الجملہ دلیل کے ہونے کا اقرار فرما رہے ہیں اور جمہور کے قول کو اوفق بالمقام فرما رہے ہیں جیسا کہ ہدایۃ الحیران میں اس کا تذکرہ کر دیا گیا ہے، اب رہا علامہ آلوسیؒ کا یہ تحریر فرمانا کہ وَلَيْسَ فِي الْكِتَابِ نَصٌّ مِنْ كِتَابٍ اَوْ سُنَّةٍ الخ تو حشر بہائم کے سلسلہ میں نصوص کا ذکر اوپر کر دیا گیا ہے اور پوری تفصیل اصل کتاب میں ہے، ان نصوص کے ہوتے ہوئے صرف ایک ضعیف روایت اور مرجوح قول کی وجہ سے حشر بہائم کا انکار کرنا اور ان سب نصوص صحیحہ کو مجاز پر محمول کرنا اور عدل تام سے کنایہ قرار دینا کسی طرح بھی قرین انصاف نہیں ہو سکتا، جبکہ صحیحین کے شارحین علامہ نوویؒ، علامہ عینیؒ، ابن حجرؒ، علامہ عثمانیؒ وغیرہم ان نصوص کو اپنی حقیقت پر محمول فرما رہے ہیں، بلکہ بعض تو ظاہر پر محمول کرنے کو واجب قرار دے رہے ہیں اور جمہور مفسرینؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

پھر یہ بھی قابل غور بات ہے کہ اگر ان نصوص کو حقیقت پر محمول کرتے ہوئے ان کی بناء پر حشر بہائم کے قول کو اختیار کیا جائے تو کیا پھر حدیث پاک کا مقصود ''قیامت کے دن پورا پورا انصاف ہوگا اور ہر کمزور کو طاقتور سے اس کا حق دلایا جائے گا'' پورا نہیں ہوتا؟ آخر عدل تام سے کنایہ قرار دینے سے یہ کیسے لازم آ جاتا ہے کہ یہ نصوص حقیقت پر محمول نہیں ہیں اور ان کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔

بہرحال بات وہی ہے جو ہدایۃ الحیران میں لکھی گئی ہے تبصرہ نگار خواہ مخواہ زور قلم صرف کر کے کہیں سے کہیں پہنچ جاتے ہیں، مگر قارئین نے دیکھ لیا ہوگا کہ اس ہیرا پھیری سے کچھ فائدہ ان کو نہیں پہنچتا اور وہی بات حق و صواب نکلتی ہے جس کو ہدایۃ الحیران میں نقل کیا گیا ہے۔ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ عَلٰى ذٰلِكَ كُلِّهٖ۔

مقام ثالث در کیفیت نوم انبیاء کرام علیہم السلام

ہدایۃ الحیران میں انبیاء کرام علیہم السلام کی نوم کے غیر ناقض وضو ہونے کو دلائل سے ثابت کیا گیا تھا اور جواہر القرآن میں اس کے خلاف جو تقریر کی گئی تھی اس کو علمی طور پر سنجیدگی کے ساتھ رد کر دیا گیا تھا۔ موضوع حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کی نیند کے غیر ناقض وضو ہونے کا تھا مگر تبصرہ نگار نے حسب عادت اس مقام پر بھی فضول بحث کو طول دیا ہے اور امتیوں کی نیند کے ناقض وضو ہونے کی اختلافی بحث چھیڑ دی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں ''ان حضرات کے نزدیک نیند کا ناقض وضو نہ ہونا انبیاء علیہم السلام کے خصائص میں سے نہیں بلکہ تمام امتیوں کا بھی یہی حکم ہے'' (ص ۵۸) حالانکہ نوم انبیاء کرام علیہم السلام کے مسئلہ میں جمہور کا مسلک یہی ہے کہ وہ ناقض وضو نہیں ہے اور لیلۃ التعریس کے واقعہ کا صحیح اور قابل اعتماد جواب وہی ہے جس کو ہدایۃ الحیران میں علامہ نوویؒ اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ وغیرہما سے نقل کیا گیا ہے اور دوسری تاویل ضعیف ہے۔

اب تبصرہ نگار کی تاویل کو دیکھئے لکھتے ہیں: امام نوویؒ نے پہلی توجیہ کو زیادہ صحیح کہا ہے اور دوسری کو اس کے مقابلہ میں ضعیف قرار دیا ہے اگرچہ فی نفسہ یہ توجیہ بھی صحیح ہے جیسا کہ ترکیب اَصَحُّھُمَا کا تقاضا ہے، حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی یہ دونوں توجیہیں نقل کر کے نووی کی ترجیح کو بھی نقل کیا ہے (ص ۶۱) یہاں اَصَحُّھُمَا کا تقاضا تو تبصرہ نگار نے بتلانے کی کوشش کی مگر امام نوویؒ کے ارشاد وَھٰذَا التَّاوِیْلُ ضَعِیْفٌ وَالصَّحِیْحُ الْمُعْتَمَدُ ھُوَ الْاَوَّلُ کا تقاضا بتلانے کی زحمت گوارا نہیں کی، امام نوویؒ نے جو پہلی توجیہ کو اَلصَّحِیْحُ

اَلْمُعْتَمَدُ قرار دیا ہے اس کا تقاضا کیا ہے؟ ہمارے تبصرہ نگار اس سے بالکل چشم پوشی کر گئے۔

علامہ طیبیؒ وغیرہ نے اگر اس ضعیف توجیہ کو اختیار فرمایا ہے تو اس سے اس کا ضعف کیسے رفع ہو گیا؟ خصوصاً جبکہ علامہ قاریؒ نے علامہ طیبیؒ کے استدلال کو جس احتمال کی وجہ سے رد کیا ہے اس کا منشأ ارشاد نبوی اِنَّ عَیْنَیَّ تَنَامَانِ وَلَایَنَامُ قَلْبِیْ بھی موجود ہے، مگر اس کے باوجود تبصرہ نگاریوں گوہر فشاں ہیں "اور بعض احتمال جس کا کوئی منشأ موجود نہ ہو استدلال کو رد کرنے کیلئے کافی نہیں" افسوس کہ انہیں علامہ قاریؒ کے احتمال کا منشأ معلوم نہیں ہو رہا۔ تبصرہ نگار نے اِنَّ اللّٰہَ قَبَضَ اَرْوَاحَنَا (عینی) اور بِاَبِیْ اَنْتَ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ اَخَذَ بِنَفْسِی الَّذِیْ اَخَذَ بِنَفْسِکَ (جامع ترمذی ص ۱۵۰ ج ۲، مسلم ص ۲۳۸ ج ۱) سے علامہ طیبیؒ وغیرہ کی توجیہ کو راجح اور قابل اعتماد سمجھا ہے اسی لئے لکھا ہے کہ "نوویؒ وغیرہ کا پہلی توجیہ کو صحیح قرار دینا صحیح نہیں" (ص ۶۳) حالانکہ ان کا یہ لکھنا خود صحیح نہیں ہے کیونکہ اَخَذَ بِنَفْسِیْ الَّذِیْ اَخَذَ بِنَفْسِکَ کی شرح میں علامہ قاریؒ سے تبصرہ نگار نے خود ہی یہ الفاظ نقل کئے ہیں: مَعْنَاہُ غَلَبَ عَلٰی نَفْسِیْ مَا غَلَبَ عَلٰی نَفْسِکَ مِنَ النَّوْمِ اَیْ کَانَ نَوْمِیْ بِطَرِیْقِ الْاِضْطِرَارِ دُوْنَ الْاِخْتِیَارِ (مرقاۃ ص ۱۷۷ ج ۲) (جس طرح آپ پر نیند غالب آ گئی اسی طرح مجھ پر بھی غالب آ گئی مطلب یہ ہے کہ میری نیند اضطراری تھی اختیاری نہ تھی) (اقامۃ ص ۶۲)

قبض ارواح اور اخذ نفس سے تبصرہ نگار کا یہ نتیجہ نکالنا کہ "حدیث کے الفاظ ہی بتا رہے ہیں کہ اس وادی میں آنکھوں کے ساتھ آپ کے دل پر بھی نیند طاری ہو گئی تھی" (اقامۃ ص ۶۳) صحیح نہیں ہے اس لئے کہ قبض روح یا اخذ نفس تو ہر نوم میں واقع ہوتا ہے کوئی نیند بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہوتی جیسا کہ آیت قرآنی اَللّٰہُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حِیْنَ مَوْتِہَا وَالَّتِیْ لَمْ تَمُتْ فِیْ مَنَامِہَا الآیۃ سے واضح ہے، اس سے تو قبض ارواح یا اخذ نفس سے ہر نوم میں دل پر بھی نیند طاری ہونے کا ثبوت مہیا ہو گا اور یہ بات ہمارے

تبصرہ نگار کو بھی تسلیم نہیں ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں اس وادی میں آنکھوں کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل پر بھی نیند طاری ہو گئی تھی اور لکھتے ہیں ''بہت سے محدثین نے اس کو دائمی دستور اور قاعدہ کلیہ تسلیم نہیں کیا بلکہ بعض واقعات کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے جیسا کہ لیلۃ التعریس کے واقعہ میں پیش آیا'' (ص ۵۹) یہاں تبصرہ نگار اپنی بیان کردہ دلیل کہ ''قبض روح یا اخذ نفس سے دل پر بھی نیند طاری ہو جاتی ہے'' کا یہ نتیجہ کہ ہر نوم میں دل پر نیند طاری ہوتی ہے تسلیم نہیں کر رہے ہیں بلکہ بعض واقعات کو اس سے مستثنیٰ قرار دے رہے ہیں، اور یہ ماننے کیلئے تیار نہیں ہیں کہ انبیاء کرام علیہم السلام اور غیر انبیاء کی نیند میں فرق ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی ہر نوم میں قبض ارواح اور اخذ نفس ایسے طریقہ سے ہوتا ہے کہ اس سے دل متاثر نہیں ہوتا جبکہ غیر انبیاء کی ہر نوم میں اس سے دل بھی متاثر ہوتا ہے، حالانکہ ان کی بیان کردہ دلیل کا نتیجہ تو یہ تھا کہ وہ انبیاء کرام علیہم السلام کی ہر نیند میں دل پر اثر طاری ہونے کے قائل ہوں اس سے استثناء نہ کریں یا پھر دونوں کی نیند میں امتیاز اور فرق کو تسلیم کر لیں لیکن انہیں یہ دلیل تو پسند ہے مگر اس کا نتیجہ ماننے کیلئے تیار نہیں ہیں۔

ہدایۃ الحیران میں اس مسئلہ میں یہ دلیل بھی دی گئی تھی کہ ''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بلکہ جمیع انبیاء علیہم السلام کا رؤیا وحی کے حکم میں ہے، لہٰذا حالت نوم کی وحی کو محفوظ کرنے کیلئے قلب اطہر کا بحالت نوم بھی ہوشیار اور بیدار رہنا ضروری ہوا'' (ص ۲۹۰ طبع جدید)

اس پر تبصرہ نگار یوں رقمطراز ہیں ''باقی رہی یہ بات کہ آپ کے دل کو نیند سے اس لئے محفوظ رکھا گیا تا کہ خواب میں آنے والی وحی کو آپ محفوظ رکھ سکیں تو اس سے کسی کو انکار نہیں، لیکن اس بات کی کیا دلیل ہے کہ نیند کے ہر موقع پر آپ کو وحی آتی تھی اور نیند کا کوئی موقع وحی سے خالی نہیں ہوتا تھا؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ جس نیند میں اللہ تعالیٰ کو آپ پر وحی بھیجنا ہو وہ نیند مستغرق نہ ہو اور اس میں آپ کا قلب مبارک نیند سے متاثر نہ ہو؟'' الخ (ص ۶۴)

افسوس صد افسوس اس مغالطہ کا جواب ہدایۃ الحیران میں پیشگی دے دیا گیا

تھا، مگر تبصرہ نگار نے دیدہ دانستہ ناظرین کو مغالطہ میں ڈالنے کی کوشش کی ہے جس مغالطہ کو دلیل کے ساتھ ہدایۃ الحیران میں رفع کر دیا گیا تھا، مؤلف اقامۃ البرہان نے اس سے چشم پوشی کرتے ہوئے اس مغالطہ کو پھر دہرا دیا اور بڑی دلیری کے ساتھ لکھ دیا کہ ''اس بات کی کیا دلیل ہے کہ نیند کے ہر موقع پر آپ کو وحی آتی تھی'' اگر وہ انصاف سے کام لیتے تو انہیں ہدایۃ الحیران میں یہ دلیل بھی نظر آ جاتی۔ ناظرین ہدایۃ الحیران کا یہ مقام ضرور دیکھیں، انہیں واضح طور پر معلوم ہو جائے گا کہ تبصرہ نگار نے جس احتمال کا یہاں ذکر کیا ہے اس کا جواب پہلے سے ہی ہدایۃ الحیران میں موجود ہے یا نہیں؟ اگر ہمیں اختصار مدنظر نہ ہوتا تو ہم یہاں پوری عبارت نقل کر دیتے۔

صفحہ ۶۵ پر تبصرہ نگار نے لکھا ہے کہ ''ترمذی صاحب نے صرف تیسرے اختلاف کو لیا ہے اور پہلے اور دوسرے اختلاف کو بالکلیہ نظر انداز کر دیا ہے'' تیسرے اختلاف کا جو حل ہدایۃ الحیران میں پیش کیا گیا تھا اگرچہ تبصرہ نگار نے اس پر بھی اعتراض کی کوشش کی ہے مگر اس میں وہ خود ایسے پھنسے ہیں کہ خلط مبحث اور تضاد کا شکار ہو کر رہ گئے، اب لاچار و مجبور ہو کر انہوں نے یہ الزام قائم کر دیا کہ ''پہلے اور دوسرے اختلاف کو بالکلیہ نظر انداز کر دیا ہے'' اس کے متعلق اوّل تو یہ عرض ہے کہ ان دونوں اختلافات کا تعلق مبحث تحقیق کیفیت نوم انبیاء علیہم السلام سے نہیں تھا اور ہدایۃ الحیران کے اس مقام پر اسی تحقیق کا پیش کرنا مقصود تھا، اس لئے مقصوداً دوسرے اختلافات کا ذکر کرنا اس مقام سے غیر متعلق ہوتا۔ دوسرے یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ ''پہلے اور دوسرے اختلاف کو بالکلیہ نظر انداز کر دیا ہے'' بالکلیہ نظر انداز نہیں کیا گیا بلکہ ان دونوں اختلاف کا ذکر کر کے ان میں تطبیق بھی بیان کی گئی ہے، جس شخص کے سامنے ہدایۃ الحیران موجود ہو اور اس نے اس کو بغور ملاحظہ کیا ہو وہ یہ الزام ہرگز نہیں لگا سکتا کہ ''پہلے اور دوسرے اختلاف کو بالکلیہ نظر انداز کر دیا ہے'' اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَذِکْرٰی لِمَنْ کَانَ لَہٗ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَی السَّمْعَ وَ ھُوَ شَھِیْدٌ (پ ۲۶)

مقام رابع در تحقیق مسئلہ سماع موتی

آیت قرآنی اَوْ کَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَۃٍ الآیہ (پ۳ رکوع ۳) کے تحت جناب مؤلف جواہر نے لکھا ہے "اس واقعہ سے سماع موتی کی نفی ہوتی ہے" (ص ۱۲۷ ج ۱) اس مقام پر جناب مؤلف جواہر حضرت عزیر علیہ السلام کے اس واقعہ سے استدلال کرتے ہوئے سماع موتی کی مطلقاً نفی فرما رہے ہیں اور اس میں انہوں نے کسی اختلاف کا ذکر بھی یہاں نہیں فرمایا اور نہ ہی حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کے (متفق علیہ عقیدہ) سماع کا استثناء کیا جیسا کہ ان کی اپنی عبارت سے واضح ہے۔ چونکہ سماع انبیاء کرام علیہم السلام کا انکار جمہور اہل سنت کے خلاف ہے اور اسی طرح سماع موتی کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے اسی لئے ہدایۃ الحیران میں مؤلف جواہر کے موقف پر مفصل و مدلل کلام کیا گیا اور دلائل سے یہ ثابت کیا گیا کہ اس واقعہ سے سماع موتی کی نفی صحیح نہیں ہے، اصل کتاب آپ کے ہاتھ میں ہے اس کے مقام رابع میں تفصیل دیکھ لیجئے۔

جناب تبصرہ نگار اقامۃ البرہان میں جواہر القرآن ص ۹۰۲ ج ۲ تفسیر سورۂ روم سے اس بارہ میں اپنا موقف تفصیل سے نقل کر کے لکھتے ہیں کہ "ہم نے سماعِ موتی کی مطلقاً نفی نہیں کی مگر اس کے باوجود معترض فرماتے ہیں، بہر حال سماع موتی کی مطلقاً نفی کرنا جیسا کہ مؤلف نے اس مقام پر کیا ہے مسلک اکابر کے خلاف ہے" (اقامۃ ص ۶۸)

ناظرین غور فرمائیں کہ تبصرہ نگار کا یہ الزام کہاں تک مبنی بر حقیقت ہے، ہدایۃ الحیران کی عبارت میں تصریح ہے "جیسا کہ مؤلف نے اس مقام پر" اس سے

مراد سورۂ بقرہ پ۳ کا رکوع ۳ ہے جس میں حضرت عزیر علیہ السلام کا واقعہ ہے اور اسی کا ذکر جواہر کے صفحہ ۱۲۷ پر کیا گیا ہے۔ تبصرہ نگار سورۂ روم کے حوالہ سے جو الزام لگا رہے ہیں وہ ہدایۃ الحیران کی تالیف کے بعد لکھا گیا ہے، تو اب سورہ بقرہ کے مذکورہ مقام پر گرفت کے وقت جواہر کی سورۂ روم کیسے پیش نظر ہو سکتی ہے؟

اور ہدایۃ الحیران کی تالیف کے وقت اس وضاحت کا وجود کہاں تھا جو تبصرہ نگار صاحب ''اس کے باوجود'' فرما رہے ہیں۔ ہدایۃ الحیران میں اس کے باوجود بھی ''اس مقام'' کا لفظ موجود ہے جو انتہائی احتیاط پر مبنی ہے، مگر مبصر نے ان تمام تاریخی حقائق کو پس پشت ڈال کر مذکورہ اعتراض کر ڈالا اور یہ لکھ مارا کہ '' ہمارا موقف معلوم ہو جانے کے بعد اس الزام تراشی کی کوئی حقیقت باقی نہیں رہتی'' (ص ۶۸)

مؤلف جواہر قصۂ حضرت عزیر علیہ السلام کے تحت صاف لکھتے ہیں ''اس واقعہ سے سماع موتی کی نفی ہوتی ہے'' (جواہر ص ۱۲۷) اس عبارت سے سماع موتی کی نفی واضح ہے، مؤلف نے اس میں کہیں بھی واقعۂ مذکورہ سے ضابطۂ عدم سماع پر استدلال نہیں کیا، مگر اس کے باوجود تبصرہ نگار لکھ رہے ہیں ''اس مقام میں یعنی قصۂ عزیر علیہ السلام میں سماع موتی کی مطلقاً نفی نہیں کی گئی بلکہ ضابطۂ عدم سماع پر استدلال کیا گیا ہے جو اکابر علماء دیوبند کا مسلک ہے، جس کی تفصیل جواہر القرآن ص ۹۰۴ پر موجود ہے'' (اقامۃ ص ۶۸) تبصرہ نگار نے اپنا جو موقف بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ''سماع موتی کا تعلق احوال برزخ سے ہے اور احوال برزخ کا علم وحی کے سوا ممکن نہیں، اس لئے ضابطہ تو یہی ہے کہ مردے نہیں سنتے، لیکن جن احوال میں مردوں کے سننے کی بعض احادیث میں صراحت ہے وہ اپنے احوال اور موارد کے ساتھ مخصوص ہوں گی اور اس سے عموم احوال میں سماع موتی پر استدلال صحیح نہیں ہوگا'' (اقامۃ ص ۶۷)

جناب مبصر کی یہ عادت شریفہ ہے کہ وہ ہدایۃ الحیران کی تحقیق اور اس کے

دلائل کو ذہن میں محفوظ رکھے بغیر ہی اپنے خیالات کو پیش کرنا شروع کر دیتے ہیں اور انہی خیالات کا نام انہوں نے اقامۃ البرہان رکھ دیا ہے۔ اگر موصوف ہدایۃ الحیران کی مبحث سماع موتی کا بغور مطالعہ فرما لیتے تو ان کو اس قدر تفصیل اور طول کلامی کی نوبت نہ آتی۔ ہدایۃ الحیران میں تصریح ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ دوسری اموات کے سماع عند القبر کے مسئلہ میں صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے زمانہ سے اختلاف چلا آ رہا ہے۔ اور ضابطۂ عدم سماع کا ذکر بھی اس طرح کیا گیا ہے کہ ''بعض اکابر نے اس سلسلہ میں یہ تفصیل فرمائی ہے کہ جس جگہ میت کے سماع کا ثبوت نصوص سے ملتا ہو اس جگہ بلا تاویل سماع کو تسلیم کیا جائے اور دوسرے مواقع میں سماع کی نفی کی جائے'' پھر اسی مقام پر بعض جلیل القدر صحابہ کرامؓ اور بعض اکابر دیوبندؒ کے رجحان سماع کا ذکر ان لفظوں میں کیا گیا ہے ''حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمرؓ اور عبداللہ بن عمرؓ جیسے جلیل القدر صحابہ اور امت کے بہت سے جلیل القدر ائمۂ دینؒ بلکہ جمہور ائمہؒ کا رجحان سماع موتی کی طرف ہے جیسا کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ کے مکتوب مندرجہ جمال قاسمی کے ملاحظہ سے معلوم ہو سکتا ہے، لیکن اس کے باوجود حضرت نانوتویؒ اس مسئلہ میں ایک جانب پختہ ہو جانے سے منع فرماتے ہیں'' آگے چل کر صاف لکھ دیا گیا ہے ''ان امور کے ہوتے ہوئے عدم سماع پر اس قدر پختہ ہو جانے اور مطلقاً سماع موتی کی نفی کر دینے کی ہمت نہ معلوم مؤلف کو کیسے ہوئی حتی کہ اس نفی سے انبیاء علیہم السلام کو بھی مستثنیٰ نہیں کیا'' انتہیٰ۔

ہدایۃ الحیران کی ان عبارات سے بغیر کسی تشریح و تفصیل کے واضح ہے کہ یہ ساری بحث سماع موتی کی مطلقاً نفی کر دینے اور اس نفی پر پختہ ہو جانے پھر اس نفی سے سماع انبیاء علیہم السلام کو بھی مستثنیٰ نہ کرنے سے متعلق ہے۔

مؤلف اقامۃ البرہان اور علماء دیوبند

ہدایۃ الحیران میں حضرت علامہ انور شاہؒ اور شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کے حوالہ سے اِنَّکَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰی اور وَمَآ اَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِی الْقُبُوْرِ کی جو تاویلات بیان کی گئی تھیں ان کو مسترد کرتے ہوئے تبصرہ نگار لکھتے ہیں ''معترض نے جن علماء کی طرف سے اس آیت کی تاویلیں نقل کی ہیں ان سے افضل واجل علماء کرامؒ نے ان آیتوں سے سماع موتی کی نفی پر استدلال کیا ہے'' (اقامۃ ص ٦٩) ضابطۂ عدم سماع کے قبول کرنے کیلئے تو تبصرہ نگار نے ان حضرات کا حوالہ دیا مگر آیت کی تاویل کیلئے ان سے افضل واجل علماء کرام کے دامن میں پناہ لینے لگے، یہ ہے علماء دیوبند کی قدر ومنزلت اور ان کے ساتھ وابستگی کا حال۔

صفحہ ٦٩ پر لکھتے ہیں '' ظاہر قرآن سے بھی سماع موتی کی نفی ثابت ہے، حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے ان دونوں آیتوں سے سماع موتی کی نفی پر استدلال کیا ہے، جب ابن عمرؓ نے ان کے سامنے قلیب بدر والی حدیث ذکر کی جس سے بظاہر مردوں کا سننا معلوم ہوتا تھا تو حضرت صدیقہؓ نے ظاہر حدیث کو قرآن کا معارض قرار دیا'' (ص ٦٩) آگے لکھا ہے '' حضرت صدیقہؓ نے حدیث قلیب میں واقع لفظ سماع کی علم سے تفسیر فرمائی، کیونکہ اس طرح قرآن کی آیتیں اپنے ظاہر پر باقی رہتی ہیں اور یہ حدیث ان سے معارض نہیں رہتی، اکثر علماء کے نزدیک یہی راجح ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا فہم ان علماء کے فہم پر راجح ہے کیونکہ انہوں نے معارف قرآنیہ براہ راست مشکوۃ نبوت سے حاصل کئے تھے'' (ص ٧٠)

مؤلف نے اس کے بعد متاخرین مفسرین میں سے متعدد حضرات کی تفسیری عبارت لکھ کر لکھا ہے '' اکابر امتؒ کے ان ارشادات اور اجلہ علماء دیوبندؒ کی ان تصریحات سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ ان آیتوں میں صرف اسماع

(سنانے) ہی کی نفی نہیں بلکہ سماع (سننے) کی بھی نفی ہے اور انہوں نے سماع موتی کی نفی پر ان آیتوں سے باقاعدہ استدلال کیا ہے اور حضرت مفتی عزیز الرحمٰنؒ نے تو یہاں تک فرما دیا ہے کہ یہ آیتیں عدم سماع پر نص قطعی ہیں، اس لئے معترض نے اس کے خلاف دور حاضر کے بعض علماء کی جو طویل وعریض عبارتیں نقل کی ہیں وہ ان اکابرؒ کی تصریحات کے ہوتے ہوئے قابل التفات نہیں ہیں'' (ص ۴۷)

تبصرہ نگار کی طویل وعریض عبارتیں آپ حضرات کے سامنے ہیں، انصاف فرمائیں کہ کیا ان سے یہی ثابت ہو رہا ہے کہ اس مسئلہ میں ضابطۂ عدم سماع ہے یا ان سے مطلقاً سماع موتی کی نفی کا ثبوت ہو رہا ہے؟ پھر جب تبصرہ نگار کے نزدیک ظاہر قرآن سے بھی سماع موتی کی نفی ہی ثابت ہے اور حضرت صدیقہؓ کا ظاہر حدیث قلیب کو قرآن کے معارض قرار دینا اور حدیث مذکور میں واقع لفظ سماع کی علم سے تفسیر کرنا بھی مسلّم ہے، پھر ان کے ضابطۂ عدم سماع سے استثناء کی کونسی دلیل باقی رہی؟

جن حضرات اکابر علماء دیوبندؒ نے اس ضابطہ عدم سماع سے مستثنیات کو تسلیم کیا ہے کیا انہوں نے احادیث میں واقع لفظ سماع میں کوئی تاویل کی ہے یا اس میں کسی تاویل کے بغیر اس کو اپنے ظاہر پر محمول کیا ہے؟ اگر ایسی احادیث کو ان کے ظاہر سے مصروف کر کے ان کو ظاہر قرآن کے موافق بنالیا جائے پھر فرمایئے کہ اس ضابطۂ عدم سماع سے کسی بھی شے کے مستثنیٰ کرنے کی کونسی دلیل رہ جاتی ہے؟ اگر بعض چیزوں کا سماع بعض حالات میں احادیث صحیحہ سے ثابت ہوتا تو ان احادیث کی بناء پر ان کو ضابطۂ عدم سماع سے مستثنیٰ کیا جاسکتا تھا، مگر تبصرہ نگار کے نزدیک جب ایسی احادیث مصروف عن الظاہر اور مؤول ہیں اور یہ آیتیں عدم سماع پر نص قطعی ہیں تو اگر ہدایۃ الحیران میں مؤلف جواہر کی طرف مطلقاً نفی سماع کو منسوب کر دیا گیا تو کیا یہ الزام تراشی تھی یا حقیقت کا اظہار تھا؟ اس کو الزام تراشی کہنا کیا الزام تراشی کے زمرہ میں تو نہیں آرہا؟ اس تفصیل کی روشنی میں

ناظرین غور کر کے بتلائیں کہ مؤلف جواہر نے حضرت عزیر علیہ السلام کے قصہ میں سماع موتی کی مطلقاً نفی کی ہے یا اکابر علماء دیوبندؒ کے ضابطہ عدم سماع پر استدلال کیا ہے؟

نیز موصوف جواہر القرآن ص ۹۰۴ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ ''جن احوال میں مردوں کے سننے کی بعض احادیث میں صراحت ہے وہ اپنے احوال اور موارد کے ساتھ مخصوص ہوں گی'' اس کا مقصد بھی واضح کیا جائے کیا وہ تسلیم کرتے ہیں کہ مردوں کے سننے کی بعض احادیث میں صراحت بھی ہے؟ اگر یہی بات ہے تو پھر کیا یہ صراحت ان آیتوں کے خلاف نہیں جو عدم سماع میں حسب تسلیم تبصرہ نگار نص قطعی ہیں۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی تبعیت میں جن حضرات نے ان آیتوں سے عدم سماع پر استدلال کیا ہے انہوں نے ان آیات کو اپنی حالت پر رکھ کر اور معنی حقیقی پر محمول کر کے احادیث میں تاویل کی ہے، لہٰذا ان کا ان آیتوں سے نفی سماع موتی کا مضمون سمجھنا اور ان آیتوں سے سماع موتی کی نفی پر باقاعدہ استدلال کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ان کے نزدیک سماع موتی مطلقاً منفی ہے۔

اب اگر تبصرہ نگار کے نزدیک بھی یہی مسلک مختار ہے تو پھر وہ ہدایۃ الحیران میں مؤلف جواہر کی طرف مطلقاً نفی سماع کی نسبت پر کیوں برہم ہو رہے ہیں؟ اور اس کو الزام تراشی کا عنوان کیوں دیا جا رہا ہے؟ اور پھر جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور دیگر حضرات جن کے اسماء گرامی اقامۃ البرہان کے ص ۷۰ پر لکھے گئے ہیں انہوں نے آیت اِنَّکَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰی اور مَآ اَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِی الْقُبُوْرِ سے سماع موتی کی نفی کا مضمون سمجھا اور ان آیتوں سے سماع موتی کی نفی پر باقاعدہ استدلال کیا ہے (ص ۷۷) اور ظاہر ہے کہ ان حضرات کا یہ استدلال مطلقاً سماع موتی کی نفی پر ہے نہ کہ متأخرین کے ضابطہ عدم سماع اور مستثنیات پر، تو پھر تبصرہ نگار مطلقاً نفی سماع کے قائل کیوں نہیں اور وہ ضابطہ عدم سماع اور استثناء کی آڑ کیوں لیتے ہیں؟ اور کیا انہوں نے علامہ انور شاہؒ

اور علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ کے اس ضابطہ کی آڑ لے کر سلف صالحینؒ اور اکابر علماء کرامؒ کی تفسیر کو رد نہیں کر دیا؟

اکابر امتؒ کے ان ارشادات اور اجلہ علماء کی ان تصریحات کے ہوتے ہوئے تبصرہ نگار نے جو اس کے خلاف دور حاضر کے بعض علماء کرام کا ضابطہ عدم سماع اور استثناء کو اختیار کیا ہے کیا وہ قابل التفات ہے؟ اور کیا یہ ضابطہ صحابہ کرامؓ اور ائمہ عظامؒ اور دیگر اکابر امتؒ کی تفسیر کے سراسر خلاف نہیں ہے؟ خوب غور فرمالیجئے۔

حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ سماع موتی میں سلف سے دو ہی مسلک منقول ہوتے آئے ہیں مطلقاً نفی سماع یا مطلقاً اثبات سماع اور دونوں طرف صحابہ کرامؓ اور سلف صالحینؒ کی جماعت ہے۔ جن حضرات نے نفی سماع کا قول کیا ہے انہوں نے آیت کو نفی سماع پر محمول فرما کر احادیث سماع میں تاویل فرمائی ہے اور جن اکابر نے سماع کو اختیار فرمایا ہے ان حضرات نے احادیث سماع کو اپنے ظاہر پر محمول فرما کر آیات سماع میں مناسب تاویل فرمادی ہے۔ پھر متاخرین نے ان دونوں اقوال میں تطبیق کی یہ صورت اختیار فرمائی ہے جس کو ضابطہ عدم سماع اور استثناء فی الموارد الخاصۃ سے تعبیر کیا جاتا ہے، علامہ محمد انور شاہؒ، علامہ شبیر احمد عثمانیؒ اور ان کی تبعیت سے دور حاضر کے دوسرے بعض اکابر نے اس کو اختیار فرمایا ہے، مگر اس کے باوجود انہوں نے عدم سماع کے اس مسئلہ سے انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کو مستثنیٰ فرمایا ہے۔

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کی جو تقریر لطائف رشیدیہ سے اقامۃ البرہان کے ص ۸۰ پر نقل کی گئی ہے اس کو تبصرہ نگار نے کانٹ چھانٹ کر نقل کیا ہے اور پھر انہوں نے جو ضابطہ عدم سماع بیان کیا ہے حضرت گنگوہیؒ کی تقریر اس کے بھی خلاف ہے، اس لئے کہ اس سے مطلقاً عدم سماع کا اثبات ہو رہا ہے جو مقصود ناقد کے خلاف ہے۔

اگر تبصرہ نگار کے نزدیک فقہاء حنفیہ میں سے اصحاب اجتہاد اور اصحاب ترجیح

نے باب الأیمان کے مسئلہ کی علت یہ بیان کی ہے کہ ''میت میں سماع اور فہم کی اہلیت نہیں'' (اقامۃ البرہان ص ۷۸) تو حیرت ہے کہ تبصرہ نگار نے محض بعض مقلد محض علماء کے اقوال سے اصحاب اجتہاد وترجیح کے اقوال کو رد کر کے ضابطۂ عدم سماع کو قبول کرنے کی جسارت کیسے فرمائی؟ کیا سلف صالحین اور اکابر علماء امت کی اتباع اسی طرح ہوتی ہے؟ اور کیا یہی حنفیت ہے کہ امام اعظم سے لے کر فقہاء کے آخری طبقہ تک کے تمام فقہاء کی جو بات سن کر نہ بھائی اس کو مقلد محض علماء کی آڑ لے کر رد کر دیا۔ پھر ایک طرف تو وہ یہ رٹ لگا رہے ہیں کہ ''صحابہ کرامؓ اور اکثر علماء امتؒ نے تو آیت اِنَّکَ لَا تُسۡمِعُ الۡمَوۡتٰی اور مَآ اَنۡتَ بِمُسۡمِعٍ مَّنۡ فِی الۡقُبُوۡرِ سے سماع موتی کی نفی کا مضمون سمجھا اور ان آیتوں سے سماع موتی کی نفی پر باقاعدہ استدلال کیا'' (اقامۃ ص ۷۷) دوسری طرف صحابہ کرامؓ اور اکابر علماء حنفیہؒ کے فیصلوں کو رد کر دینے سے بھی گریز نہیں کرتے اور سب کے خلاف دور حاضر کے بعض علماء کے اقوال کی آڑ لے کر ضابطۂ عدم سماع کو اختیار کر رہے ہیں۔

اس کے علاوہ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ حضرت اقدس گنگوہیؒ سماع انبیاء علیہم السلام کو اس سے مستثنٰی قرار دے رہے ہیں، چنانچہ حضرت گنگوہیؒ فتاویٰ رشیدیہ ص ۱۱۲ پر لکھتے ہیں کہ ''انبیاء علیہم السلام کے سماع میں کسی کو اختلاف نہیں'' تبصرہ نگار نے فتاویٰ رشیدیہ ص ۲۳ وص ۹۱ سے حضرت گنگوہیؒ کے دو فتاویٰ اس مضمون کے کہ ''مختلف فیہا مسائل میں فیصلہ نہیں ہو سکتا احوط کو پسند کرتا ہوں'' نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ''حضرت گنگوہیؒ کی حکمت وفطانت قابل ستائش ہے کہ عوام کے سوالوں کے جواب میں کوئی فیصلہ نہیں فرمایا تاکہ وہ باہم یک دیگر دست بگریباں نہ ہوں، لیکن علماء کے سامنے عدم سماع کو راجح قرار دے دیا'' (ص ۸۳) حضرت گنگوہیؒ کے فیصلہ نہ فرمانے سے تبصرہ نگار کا یہ سمجھنا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ عوام باہم دست وگریباں نہ ہوں تعجب خیز ہے، اگر یہی وجہ ہے تو پھر عوام میں یہ بحث انہوں نے کیوں شروع کی ہوئی ہے؟ کیا اس طرح

وہ انہیں دست بگریباں کرنا چاہتے ہیں؟ جب ان کے نزدیک یہ مسئلہ شرک کا ذریعہ بن سکتا ہے اس لئے ان کے نزدیک ''عوام اہل اسلام کی خیر خواہی اور بہتری اس میں ہے کہ سَدًّا لِلذَّ رِیْعَةِ وَصَوْنًا لِلْعَقِیْدَةِ ہی سماع موتی کا انکار کیا جائے اِلاَّ حَیْثُ ثَبَتَ بِدَلِیْلٍ قَطْعِیٍّ'' (ص ۸۱) تو پھر عوام کے سوالوں کے جواب میں فیصلہ نہ فرمانا اور ان کو سَدًّا لِلذَّ رِیْعَةِ وَصَوْنًا لِلْعَقِیْدَةِ اس شرک کے ذریعہ سے محفوظ کرنے کیلئے عدم سماع کو راجح قرار نہ دینا کس حکمت پر مبنی ہے؟ البتہ فیصلہ کا یہ مطلب درست ہے کہ ''ایک جانب کو حق اور دوسری کو باطل قرار دیا جائے، فتاویٰ میں اس کی نفی فرمائی ہے'' (اقامۃ ص ۸۱) ہدایۃ الحیران میں اسی کو لکھا تھا کہ ''ان امور کے ہوتے ہوئے عدم سماع پر اس قدر پختہ ہو جانے اور مطلقاً سماع موتی کی نفی کر دینے کی ہمت نہ معلوم مؤلف کو کیسے ہوئی کہ اس نفی سے انبیاء علیہم السلام کو بھی مستثنیٰ نہیں کیا''۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کا نام استعمال کرنے والوں کو چاہئے کہ وہ حضرت کے طرز حکمت کو تسلیم کرلیں اور بیچارے عوام پر رحم کریں اور ان کے سامنے عدم سماع کا فیصلہ کر کے ان کو دست بگریباں کرنے کی کوشش نہ کریں، کیونکہ یہ حکمت و فطانت کے خلاف ہے۔ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ امکان استماع کے چرچا کو عوام کیلئے ناپسند کرتے ہیں جیسا کہ حضرت نانوتویؒ کے الفاظ ''اس زمانہ میں اس امکان استماع کا بھی چرچا کیا جائے'' الخ سے واضح ہے، مگر حضرتؒ کے مکتوب مندرجہ جمال قاسمی سے سماع موتی کی طرف حضرت کا رجحان واضح ہے، اس لئے تبصرہ نگار کا یہ لکھنا کہ ''حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ سماع موتی تو درکنار امکان سماع کی بحث کو بھی بے فائدہ شوروغل قرار دیتے ہیں'' (اقامۃ ص ۹۳) حضرت کے کلام میں تحریف کے مترادف ہے، حضرت اقدسؒ کا مقصد آپ کے ان الفاظ سے واضح ہے کہ ''مناسب ہے کہ عوام کو فقط طریقہ مسنونہ زیارت قبور تعلیم کیا جائے اور اس سے زیادہ کی کوئی اطلاع نہ ہونے

دے'' الخ ،اس سے صاف واضح ہے کہ حضرتؒ امکان سماع کا انکار نہیں فرمارہے ہیں بلکہ عوام کا اس بحث میں الجھنا مناسب نہیں سمجھتے ،حضرتؒ کی اس عبارت سے بھی وہی قابل ستائش حکمت وفطانت واضح ہورہی ہے جس کو حضرت گنگوہیؒ کے متعلق ہمارے تبصرہ نگار تسلیم کرچکے ہیں کہ ''عوام کو اس میں نہ الجھایا جائے تاکہ وہ آپس میں دست بگریباں نہ ہوں ،لیکن علماء کرام کے سامنے سماع موتی ہی کو آپ نے راجح قرار دیا ہے''۔

تبصرہ نگار نے حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''حضرت مولانا علامہ انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''ضابطہ تو یہی ہے کہ مردے نہیں سنتے البتہ وہ مواقع اس ضابطۂ عدم سماع سے مستثنیٰ ہیں جن میں نص صریح اور صحیح سے مردوں کا سننا ثابت ہے'' (اقامۃ ص ۸۴) پھر علامہ تفتازانیؒ اور ابن حجرؒ کے اقوال میں علامہ کشمیریؒ کی تطبیق نقل کی ہے قُلْتُ کَلَامُ التَّفْتَازَانِیِّ فِیْ حَقِّ الْاَجْسَادِ دُوْنَ الْاَرْوَاحِ وَاِثْبَاتُ ابْنُ حَجَرٍ فِیْ حَقِّ الْاَرْوَاحِ فَعَمَّ الْاَمْرَانِ (فیض الباری ص ۹۰، ۹۱ ج ۴) علامہ تفتازانی نے اموات کے سماع میں تو اختلاف تسلیم کیا ہے مگر چلنا پھرنا وغیرہ امور کی نفی پر اتفاق بتلایا تھا اور ابن حجرؒ نے اموات کیلئے ان امور کو بھی تسلیم کیا تھا ،حضرت علامہ انور شاہؒ کی اس تطبیق سے تبصرہ نگار یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ''علامہ تفتازانی اور ابن حجر سماع موتی کے قائل نہیں'' (اقامۃ ص ۸۵) حالانکہ اس تطبیق کا حاصل یہ ہے کہ چلنے پھرنے کی نفی سے علامہ تفتازانی کی مراد ہے کہ اموات کے اجساد نہیں چلتے پھرتے ہیں اور علامہ ابن حجر کے اثبات سے مراد یہ ہے کہ ارواح کیلئے چلنا پھرنا ثابت ہے ،اس لئے نفی اور اثبات دونوں امر درست ہوئے ۔اور اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ تفتازانی نے سماع موتی میں جو اختلاف تسلیم کیا ہے اس کا تعلق جسم کے سماع سے ہے نہ کہ صرف سماع روح سے ،یعنی سماع جسم مع الروح میں اختلاف ہے نہ کہ فقط سماع روح میں ، کیونکہ اگر سماع موتی کے اس اختلافی مسئلہ کا تعلق صرف سماع روح سے ہی ہوتا ہے تو

حضرت علامہ انور شاہ علامہ تفتازانی کے کلام کو حق اجساد سے متعلق نہ فرماتے اور سماع موتی اس مسئلہ کا عنوان بھی نہ ہوتا، کیونکہ ارواح پر موت طاری نہیں ہوتی اور نہ ان کو موتی کہا جاسکتا ہے، فَافْهَمْ وَ انْصِفْ۔

صفحہ ۸۷ پر تبصرہ نگار لکھتے ہیں ''ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرت تھانویؒ کو مخلوق خدا پر حجت خداوندی سمجھتے ہیں، لیکن ان کی جس عبارت کو خلاف مقصود پاتے ہیں اسے نقل ہی نہیں کرتے یا پھر اسے مسخ کرنے کی کوشش کرتے ہیں، چنانچہ التکشف کی مذکورہ بالا عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: لیکن یادر ہے یہ سد ذریعہ کے قبیل سے ایک فقہی حکم ہوگا اصل مسئلہ نہ ہوگا اور کلام اصل مسئلہ کی تحقیق اور مسلک اکابر میں ہے (ص ۱۰۶) اچھا اگر یہ فقہی حکم ہی ہے تو حضرت تھانویؒ اسے وجوب کا درجہ دے رہے ہیں کیونکہ اس وقت عوام کی اصلاح سماع موتی کے انکار کے بغیر ممکن نہیں، مگر ترمذی صاحب اس ترک واجب کے مرتکب ہو رہے ہیں'' (اقامۃ ص ۸۷) یہ بھی عجیب لطیفہ ہے، جن حضرات اکابر کی عبارات کو اپنی تائید میں سمجھ کر انہوں نے نقل کیا ہے تبصرہ نگار ان حضرات کو مخلوق خدا پر حجت نہیں سمجھتے، کیا ایک حضرت اقدس تھانویؒ سے ہی ان کو خداواسطے کا بیر اور دشمنی ہے کہ اتنے گستاخانہ الفاظ ان کے متعلق لکھے جا رہے ہیں۔

ہدایۃ الحیران کے صفحہ ۱۰۴ پر جو طویل عبارت التکشف صفحہ ۴۲۷ سے نقل کی گئی تھی اس کو تبصرہ نگار اپنے مقصد کے خلاف پا کر سراسیمہ ہو گئے اور اسی پریشانی کے عالم میں انہوں نے یہ لکھ دیا کہ ''ان کی جس عبارت کو خلاف مقصود پاتے ہیں اسے نقل ہی نہیں کرتے یا پھر اسے مسخ کرنے کی کوشش کرتے ہیں'' الخ۔ حضرت تھانویؒ کی التکشف کی وہ عبارت جس کو ہدایۃ الحیران میں نقل کیا گیا ہے یہ ہے ''البتہ عوام کا سا اعتقاد اثبات کہ اس کو حاضر، ناظر، متصرف، مستقل فی الامور سمجھتے ہیں یہ صریح ضلالت ہے، اگر اس کی اصلاح بدوں انکار سماع نہ ہو سکے تو انکار سماع واجب ہے'' اس کے بعد ہدایۃ الحیران میں لکھا تھا کہ

''لیکن یاد رہے کہ یہ سد ذریعہ کے قبیل سے ایک فقہی حکم ہوگا اصل مسئلہ نہ ہوگا'' الخ۔
ناظرین اب انصاف فرمائیں کہ کیا یہ لکھ کر حضرت تھانویؒ کی عبارت کو مسخ کرنے کی کوشش کی گئی ہے یا اس کو صحیح طور پر سمجھنے اور اس کا اصل محمل تجویز کرنے کی کوشش کی گئی ہے؟

حضرت تھانویؒ نے التکشف میں مسئلہ سماع موتی کے متعلق جانبین میں کلام طویل فرما کر دونوں شقوں میں وسعت کو تسلیم فرمایا ہے، البتہ عوام کا سا اعتقاد اثبات کی اصلاح اگر بدوں انکار سماع نہ ہو سکے تو انکار سماع کو واجب قرار دیا ہے، اس سے صاف طور پر واضح ہے کہ حضرت تھانویؒ نے اس مسئلہ میں اصل سماع کو قرار دیا ہے مگر عوام کے سے اعتقاد اثبات کو صریح ضلالت قرار دیا اور اگر اس کی اصلاح بدوں انکار سماع نہ ہو سکے تو انکار سماع کو (بوجہ اس عارض مفسدہ کے) واجب قرار دیا ہے۔ اب التکشف کی عبارت کا یہ مطلب سمجھ لینا کہ حضرت کے نزدیک اصل انکار سماع ہے اور ہدایۃ الحیران میں حضرت کی عبارت کو مسخ کرنے کی کوشش کی گئی ہے صریح غلط فہمی یا مغالطہ دہی ہے۔
پھر ہدایۃ الحیران میں اس تصریح کے باوجود کہ ''اگر عوام کے عقائد کی حفاظت کیلئے اس زمانہ میں سماع اموات کا عوام کے سامنے زیادہ تذکرہ نہ کیا جائے...... تو اس میں عقائد عوام کی حفاظت ہے'' تبصرہ نگار کے اس بے جا الزام کی کیا حقیقت رہ جاتی ہے کہ ''ترمذی صاحب اس ترک واجب کے مرتکب ہو رہے ہیں''؟ کیا اس عبارت میں ترک واجب کا ارتکاب کیا گیا ہے؟ فَافْهَمْ وَانْصِفْ۔

اسی صفحہ پر جناب محترم موصوف تحریر فرماتے ہیں ''ترمذی صاحب کی آنکھیں کھولنے کیلئے مولانا تھانویؒ کا ایک اور فرمودہ پیش کیا جاتا ہے قاعدہ ہے: جو امر شرعاً مطلوب و مقصود ہو اور اس میں مفاسد منضم ہو جائیں تو اس امر کو ترک نہ کریں گے، خود ان مفاسد کا انسداد کریں گے اور جو امر مقصود نہ ہو اس میں غلبۂ مفاسد سے خود اس امر کو ترک کر دیں گے (امداد الفتاویٰ ص ۷۶ ج ۴)'' (اقامۃ البرہان ص ۸۷)

مبصر کو یہ فرمودہ خود بھی دل کی آنکھیں کھول کر دیکھنا چاہیے تھا کہ اوّل تو یہ قاعدہ زیادہ تر عمل سے متعلق ہے، دوسرے یہ کہ اگر اس کو عام بھی تسلیم کر لیا جائے تب بھی اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس مسئلہ کا چرچا عوام کے سامنے نہ کیا جائے تا کہ وہ اپنا عقیدہ خراب نہ کریں، اس لئے عارض مفسدہ کی وجہ سے عوام کو اس پر مطلع نہیں کیا جائیگا، نہ یہ کہ اصل مسئلہ کی نفی کر دی جائے گی۔ اور یہ قاعدہ بھی اس مسئلہ سے متعلق ہے جو عقائد ضروریہ میں سے نہ ہو جیسے مسئلہ سماع موتی، لیکن اگر وہ مسئلہ عقائد ضروریہ میں سے ہو تو پھر عارض مفسدہ کی کچھ پرواہ نہیں کی جاتی، لیکن بہر حال یہ امر اپنی جگہ پر ایک حقیقت ہے کہ عارض مفسدہ کی وجہ سے جس مسئلہ کا چرچا عوام میں کرنا صحیح نہ ہو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اصل مسئلہ کی نفی کر دی جائے گی، مشرکین عرب کا عقیدہ ملائکہ کے متعلق بنات اللہ ہونے کا تھا حق تعالیٰ نے اس عقیدہ شرکیہ کی نفی تو فرمائی مگر ملائکہ کے وجود کا انکار نہیں فرمایا، کیونکہ ملائکہ کے وجود کا تسلیم کرنا ضروری عقائد میں سے ہے اور بناء ابراہیمیؑ پر کعبہ کی تعمیر کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ مفسدہ کے اختیار نہیں فرمایا، لیکن جب وہ مفسدہ نہ رہا اور اس کی اصلاح ہوگئی تو حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے منشأ کے موافق کعبہ کی تعمیر بناء ابراہیمیؑ پر کرادی۔

تبصرہ نگار نے فقیہ الامت حضرت مفتی محمد کفایت اللہ دہلویؒ کا فتویٰ نقل کیا ہے کہ ''انبیاء علیہم السلام کے سوا اور کسی ولی کی قبر پر سلام کرنا اور یہ سمجھنا کہ وہ سنتے ہیں درست نہیں'' انہوں نے لکھا ہے کہ ''حضرت کے ہاتھ کا لکھا ہوا یہ فتویٰ ہمارے پاس محفوظ ہے'' لیکن انہیں معلوم ہونا چاہیے کہ یہ ہمارے لئے کچھ بھی مضر نہیں، اس لئے کہ ایک تو اس میں انبیاء علیہم السلام کا استثناء صاف طور پر موجود ہے جس سے واضح ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی قبور پر سلام کرنا اور یہ سمجھنا کہ وہ سنتے ہیں درست ہے، دوسرے سد ذریعہ کے قبیل سے یہ بھی ایک فقہی حکم ہے جس سے ہمیں انکار نہیں ہے۔

تبصرہ نگار نے حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ اور حضرت مفتی اعظم مفتی محمد شفیع صاحبؒ کے ارشادات بھی بلاسوچے سمجھے اپنی تائید میں نقل کر دیے ہیں، جبکہ ان دونوں بزرگوں کی عبارات سے واضح ہے کہ نصوص سے جن باتوں کا اس غیر معمولی طریقہ سے سننا ثابت ہو جائے گا اسی حد تک ہم کو سماع موتی کا قائل ہونا چاہیے اور جن مواضع میں میت کا کلام وغیرہ سننا منصوص ہے وہاں بلاتامل یقین کیا جائے، مگر تبصرہ نگار مواضع منصوصہ میں بھی تاویل کر کے عدم سماع کو ثابت کرنے کے درپے ہیں، اس واضح فرق کے ہوتے ہوئے ان حضرات کے ارشادات سے اپنے غلط نظریہ کی تائید کرنا دھوکہ دینا ہے۔

اسی طرح تبصرہ نگار نے حضرت مولانا منظور احمد نعمانی مدظلہم کی جو عبارت ستہ ضروریہ سے اپنی تائید میں نقل کی ہے خوش فہمی پر مبنی ہے، کیونکہ حضرت موصوف نے اس سے رجوع کر لیا ہے، ملاحظہ ہو الفرقان ص ۳۲ جمادی الاولیٰ ۱۳۸۵ھ۔

اقامۃ البرہان کے صفحہ ۹۸ پر تتمہ بحث میں تبصرہ نگار لکھتے ہیں ”جو لوگ سماع موتی کے قائل ہیں وہ بلاتعلق روح محض اجساد مدفونہ کے سماع کے قائل نہیں اور جو سماع موتی کی نفی کرتے ہیں وہ سماع ارواح کے منکر نہیں بشرطیکہ کلام ان کے حیطۂ سماع کے اندر ہو، اس طرح قائلین سماع اور منکرین سماع کی دونوں جماعتیں ارواح کیلئے اثبات سماع اور اجساد سے نفی سماع پر متفق ہیں“۔ مبصر کی عبارت ”جو لوگ سماع موتی کے قائل ہیں وہ بلاتعلق روح محض اجساد مدفونہ کے سماع کے قائل نہیں“ سے واضح ہو رہا ہے کہ ان کے نزدیک قائلین سماع بتعلق روح اجساد مدفونہ کے سماع کے قائل ہیں، جب یہ بات ہے تو پھر دونوں جماعتیں اجساد سے سماع کی نفی پر کیسے متفق ہوئیں؟ اور ان کا یہ اختلاف لفظی اختلاف کیسے ہوا؟ جب روح زندہ رہتی ہے تو پھر مردوں کا سننا روحوں کے سننے سے عبارت کیسے ہوا؟ کیا زندہ روح پر مردہ کا اطلاق کیا جاتا ہے؟ اور جب روحیں باقرار مبصر زندہ ہیں تو پھر اس اختلافی مسئلہ کا عنوان سماع موتی کیوں ہوا؟

حقیقت یہ ہے کہ جو حضرات سماع کے قائل ہیں وہ اجساد کے سننے کے ہی قائل ہیں مگر بتعلق روح، بغیر تعلق روح اجساد کے سننے کا کوئی بھی قائل نہیں کیونکہ موتی کا اطلاق جسد پر ہوتا ہے روح پر نہیں ہوتا، لہٰذا جس قدر دلائل سماع موتی پر دلالت کرتے ہیں ان سے تعلق روح بجسد کا ثبوت بھی مل رہا ہے، اس لئے یہ کہنا کہ ''تعلق ارواح کے مسئلہ کا ذکر چوتھی صدی تک نہیں'' بالکل غلط ہے۔

باقی رہا یہ کہ احادیث اور بعض عبارات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ارواح علیین یا سجین میں ہوتی ہیں، تو اس سے ان کے قبروں کے ساتھ اتصال و تعلق کی نفی نہیں ہوتی، تبصرہ نگار کو بھی اعتراف ہے کہ ''بعض محققین نے اس پر اعتماد کیا ہے'' ہدایۃ الحیران میں بھی لکھ دیا گیا تھا کہ ''رفیق اعلیٰ یا اعلیٰ علیین میں استقرار ارواح کے باوجود ان کا تعلق اور علاقہ مدفون فی القبور ابدان سے قائم کر دیا گیا ہے'' تو پھر اب اس بحث لا طائل کی کیا حاجت رہ جاتی ہے؟ تبصرہ نگار کی عادت ہے کہ وہ بلا وجہ بات کو طول دے دیتے ہیں اور حقیقت تک پہنچنے کی کوشش نہیں کرتے، صحیح بات پر بغیر کسی وجہ سے اعتراض کر کے اس شعر کے مصداق بن جاتے ہیں ؎

وَكَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلاً صَحِيْحاً وَ اٰفَتُهٗ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيْمِ

ایک ضروری توضیح

ع لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

تبصرہ نگار نے سارا زور اس پر لگا دیا کہ ہم سماع موتی کے مسئلہ کو مختلف فیہ مانتے ہیں اور مؤلف جواہر نے مطلقاً سماع موتی کی نفی نہیں کی بلکہ ضابطۂ عدم سماع بیان کیا ہے، ترمذی صاحب نے ہم پر مطلقاً سماع موتی کی نفی کا غلط الزام لگایا ہے وغیرہ وغیرہ۔

گذشتہ اوراق میں یہی ابحاث آپ پڑھ چکے ہیں۔ تبصرہ نگار کا یہ واویلا اگرچہ بے حقیقت اور مصنوعی تھا کیونکہ جس معنی میں وہ اس مسئلہ کو مختلف فیہ مان رہے تھے اس

لحاظ سے اس کو اختلافی قرار دے کر نزاع لفظی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا، تاہم انہیں پھر بھی مطلق نفی سماع پر بہت زیادہ اعتراض تھا اور اپنی طرف انہیں اس کی نسبت کسی طرح گوارا نہ تھی مگر ''جادو وہ جو سر چڑھ کے بولے'' مبصر کی یہ ساری تقریر وتحریر ہوائی فائر اور افسانہ تھی، چنانچہ انہوں نے اپنے رسالہ اِرْشَادُ الْاَصَاغِرِ اِلٰی مَسْلَکِ الْاَکَابِرِ فِیْ سِمَاعِ اَھْلِ الْمَقَابِرِ میں صاف لکھ دیا ہے کہ:

''بعض حضرات نے لکھا ہے کہ مسئلہ سماع موتی دور صحابہ سے مختلف فیہ چلا آ رہا ہے، لیکن احقر راقم کو تفسیر جواہر القرآن (سورۂ روم) اور پھر اقامۃ البرہان ص ۶۷ میں خود ہی لکھنے کے باوجود اس میں تأمل رہا ہے، زمانہ صحابہؓ میں اس مسئلہ پر اختلافی ہونے کا حکم لگانے کی بنیاد مجھے نہیں مل سکی، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف رونما ہوا اس وقت ہی اس پر دور صحابہؓ میں بھی اختلافی ہونے کا حکم لگایا گیا'' الی ان قال ''حضرت عائشہؓ نے قلیب بدر والی حدیث کی توجیہ فرمائی اور اس سے سماع موتی ثابت کرنے کا راستہ بند کر دیا، اگر یہ مسئلہ اس دور میں اختلافی صورت اختیار کر چکا تھا تو قائلین سماع نے حضرت صدیقہؓ کی توجیہ وتاویل کا کیوں جواب نہ دیا؟ بعد والوں نے تو اتنے ڈھیر سارے جواب سوچ لئے مگر حضرات صحابہؓ کو اس کا کوئی جواب نہ سوجھا، صحابہ کرامؓ کا سکوت ہی اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے یہاں اس مسئلہ میں اختلاف موجود نہیں تھا۔ ھٰذَا مَاعِنْدِیْ وَاللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ۔ احقر الوریٰ سجاد بخاری ۱۸ ذی الحجہ ۱۴۰۱ھ''

(تعلیم القرآن پنڈی نومبر ۱۹۸۱ء)

ناظرین کو اس اقتباس سے خوب واضح ہو گیا ہو گا کہ مؤلف اقامۃ و جواہر کا اصل مسلک سماع موتی کی مطلق نفی کا ہی ہے اور ہدایۃ الحیران میں مؤلف جواہر کی طرف اس کی نسبت کرنا احتیاط پر مبنی ہونے کے باوجود غلط نہ تھا۔

تبصرہ نگار نے خواہ مخواہ ہی مطلق سماع کی نفی پر تردید میں ورق سیاہ کرڈالے ہیں، بالآخر بعد از خرابی بسیار انہوں نے بھی وہ بات لکھ ہی دی جس کا اخفاء کیا جارہا تھا، اس سے ہدایۃ الحیران کی حرف بحرف تصدیق ہوگئی، وَالْحَمْدُ للهِ عَلٰی ذٰلِکَ۔

تبصرہ نگار کا یہ دعویٰ کہ ''صحابہؓ کا سکوت ہی اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے یہاں اس مسئلہ میں اختلاف موجود نہیں تھا'' سراسر غلط اور باطل ہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت اور تاویل سن کر بھی صحابہ کرامؓ کا وہی موقف بدستور باقی رہا جو پہلے تھا، انہوں نے اس پر کسی قسم کا سکوت اختیار نہیں فرمایا، کیونکہ وہ بدستور زور وشور سے سماع موتی کی احادیث کو بیان کرتے رہے، اگر اپنے موقف سے وہ دستبردار ہوجاتے تو پھر سماع موتی کی روایت کو اس قدر اہمیت سے بیان نہ کرتے، لہٰذا مبصر کا یہ دعویٰ ہرگز ہرگز صحیح نہیں ہے، یہ محض ایک بے دلیل تخیل ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

مؤلف کے پاس اس کی کیا دلیل ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے سماع موتی کا یہ انکار تمام صحابہ کرامؓ کے مجمع میں بیان کیا تھا اور تمام صحابہ کرامؓ نے اس پر سکوت فرمایا تھا؟ کسی بھی شارح حدیث نے اس کو سکوتی اجماع قرار نہیں دیا، یہ حضرت عائشہؓ اور صحابہ کرامؓ پر محض افتراء ہے، اس کی صریح اور قطعی دلیل مؤلف اقامۃ کے ذمہ ہے، مَنِ ادَّعٰی فَعَلَیْہِ الْبَیَانُ مسلمہ اصول ہے۔

سماع موتی کی بنیاد جب احادیث صحیحہ پر ہے جیسا کہ مؤلف کو بھی اقرار ہے جیسا کہ سورۂ روم کی تفسیر میں مبصر نے خود بھی تسلیم کیا ہے تو پھر ان کا یہ لکھنا کہ ''صحابۂ کرامؓ کے مابین اختلاف کی بنیاد نہیں ملی'' عجیب تماشہ ہے، جب احادیث صحیحہ سماع پر دلالت کرتی ہیں تو اختلاف کی بناء انہیں کیوں نہیں مل رہی؟ نیز احادیث صحیحہ کے ہوتے ہوئے اس کو صرف حنفیہ اور شافعیہ کی طرف نسبت کرنا صحیح نہیں ہے، بہرحال ان صحیح احادیث کے مقابلہ میں صحابہ کرامؓ اپنے موقف سے دست بردار نہیں ہوسکتے تھے۔

اگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت اور تاویل کے بعد صحابہ کرامؓ کا سکوتی اجماع ہو گیا تھا تو پھر اس کی خبر حنفی، شافعی حضرات کو کیوں نہیں ہوئی کہ وہ باہم اس میں صحابہ کرامؓ کے اجماع کے باوجود اختلاف کرنے لگے؟ پھر صحابہ کرامؓ حضرت عائشہؓ کی روایت و تاویل سن کر ان کے ہمنوا تو کیا ہوتے خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی انکار سماع موتی سے رجوع کر کے جمہور صحابہ کرام کی ہمنوا ہو گئیں، کما صرح بہ الحافظ ابن حجر عسقلانیؒ۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے رجوع کی تائید اس صحیح روایت سے بھی ہوتی ہے جو حضرت ابن ابی ملیکہ سے جامع ترمذی میں مروی ہے، اس میں تصریح ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اپنے بھائی عبدالرحمٰن کی قبر پر حاضر ہوئیں اور ان سے خطاب کیا اور یہ محض حزن و تحسر نہ تھا، کیونکہ تحسر کیلئے قبر پر حاضر ہونے کی حاجت نہ تھی، معلوم ہوا کہ حضرت عائشہؓ کا یہ خطاب ان کے رجوع کا واضح قرینہ ہے۔ مگر تبصرہ نگار اس سب کچھ کے باوجود عدم سماع موتی پر سکوتی اجماع کے مدعی بنے بیٹھے ہیں۔

اہل علم تفصیل کیلئے ''سماع الموتی'' مؤلفہ حضرت محقق اعظم مولانا محمد سرفراز خان صاحب صفدر مدظلہم کا مطالعہ فرمائیں۔ فقط

مقام خامس

اس مقام کے تحت تبصرہ نگار نے دو عنوان قائم کیے ہیں ایک حیات شہداء کا اور دوسرا حیات انبیاء کرام علیہم السلام کا، پہلے عنوان کے تحت انہوں نے جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل دو باتیں ہیں، ایک یہ کہ مؤلف ہدایۃ الحیران نے حیات شہداء میں منقول وماثور تفسیر کو نظر انداز کر دیا، دوسرے یہ کہ انہوں نے شہداء کی حیات جسمانی سے مراد عنصری دنیوی ابدان کی حیات مراد لی ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں، کیونکہ اس جسد سے عنصری دنیوی جسد نہیں بلکہ جسد مثالی مراد ہے۔ محترم جناب مبصر نے اس سلسلہ میں جو طویل خامہ فرسائی کی ہے وہ محض تضییع اوقات ہے، ہم ذیل میں مختصراً ان کے دلائل کی حقیقت واضح کر دیتے ہیں تاکہ ناظرین کرام کسی مغالطہ کا شکار نہ ہوں، تفصیل کیلئے ہدایۃ الحیران کا بغور مطالعہ کافی شافی ہے، وَاللهُ الْهَادِیُ فِیْ الْمَقَاصِدِ وَالْمَبَادِیْ۔

تبصرہ نگار کی پہلی بات یا بالفاظ دیگر الزام کا حاصل یہ ہے کہ ترمذی صاحب نے حیات شہداء میں منقول وماثور تفسیر کو نظر انداز کر دیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیات شہداء کی جو کیفیت بیان فرما کر اس کا جو اصل مفہوم واضح فرمایا تھا کہ ''یہ حیات دنیوی نہیں بلکہ شہداء کی حیات برزخی اور روحانی ہے اور ان کی حیات کا مفہوم یہ ہے کہ ان کی روحوں کو سبز اور سفید پرندوں کے قالبوں میں داخل کر کے انہیں علیین میں رکھا گیا ہے'' (اقامۃ ص ۱۰۵) اسے ترک کر دیا ہے۔ اس سلسلہ میں انہوں نے آیت لَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ یُّقْتَلُ فِیْ سَبِیْلِ اللهِ الخ اور لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ قُتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ

اللہِ الاٰیۃ کی تفسیر متعدد صحابہ کرامؓ سے نقل کی ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ الزام محض غلط ہے کیونکہ اس منقول وماثور تفسیر کو شہداء کی حیات جسدی کے خلاف کہنا ہی سراسر نافہمی کی بات ہے، اس لئے کہ شہداء کی حیات برزخی کا مذکور مفہوم ان کی جسدی حیات کے خلاف نہیں ہے، تبصرہ نگار خواہ مخواہ ان میں تضاد پیدا فرما کر الزام تراشی کا ارتکاب کررہے ہیں، شاید اس کاروائی سے ان کا مقصد مؤلف جواہر کا دفاع ہے مگر یاد رکھئے کہ دوسروں پر الزام تراشی سے مؤلف جواہر کا دفاع نہیں کیا جاسکتا، انہوں نے قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ کی تفسیر میں تمام سلف صالحین کے مسلک سے انحراف واعتزال کی جو راہ اختیار کی ہے تبصرہ نگار کی الزام تراشی اس کا دفاع نہیں کرسکتی۔

تبصرہ نگار نے حیات شہداء کی جس کیفیت کو ثابت کیا ہے اس کا خلاصہ یہی تو ہے کہ ''روحوں کو سبز اور سفید پرندوں کے قالبوں میں داخل کر کے انہیں علیین میں رکھا گیا ہے، وہاں ان کو جنت کی ہر آسائش میسر ہے'' (ص ۱۰۵) مگر اس کو شہداء کی اس حیات جسدی کے خلاف سمجھنا جو شہادت فی سبیل اللہ کے بعد عود روح کے ذریعہ شہید کے جسد کو حاصل ہوتی ہے صریح مغالطہ دہی ہے اور ہدایۃ الحیران میں مقر ارواح اور عود روح الی الجسد میں جو تطبیق پیش کی گئی ہے اس سے چشم پوشی کرنے کے مترادف ہے۔ موت کے بعد عود روح الی الجسد ایک اصل کلی ہے جس کا ثبوت احادیث متواترہ سے ہو چکا ہے اور یہ روحوں کے سبز اور سفید پرندوں کے قالبوں میں داخل ہو کر علیین میں رہنے کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ ان ارواح کا ایک گونہ تعلق ان اجساد عنصریہ کے ساتھ قائم رہتا ہے جس کی وجہ سے ان کے اجساد کو حیات حاصل ہوتی ہے اور یُعَادُ رُوْحُهٗ فِيْ جَسَدِهٖ وغیرہ الفاظ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اس لئے یہ مفہوم تفسیر منقول وماثور کے ہرگز خلاف نہیں ہے، اس کو تفسیر ماثور کے خلاف قرار دے کر دوسروں پر الزام قائم کرنا انتہائی زیادتی ہے۔

تبصرہ نگار کی تحریف

اقامۃ البرہان ص ۱۰۶ پر ہے ”شہداء اللہ تعالیٰ سے دو چیزوں کی آرزو کرتے ہیں، اوّل یہ کہ ان کی روحیں ان کے عنصری بدنوں میں لوٹا دی جائیں، دوم یہ کہ انہیں دوبارہ دنیا میں بھیجا جائے، اگر ان کی روحیں پہلے ہی سے ان کے بدنوں میں موجود ہوں تو وہ اللہ سے روحوں کو بدنوں میں لوٹانے کی آرزو ہرگز نہ کریں“ (ص ۱۰۶)

تبصرہ نگار نے اس حدیث سے عدم عود روح الی الجسد پر استدلال کیا ہے، مگر حدیث کا وہ ترجمہ جو انہوں نے خود کیا ہے آپ کے سامنے ہے، کیا اس کا یہی مفہوم ہے جو حضرت موصوف نے لیا ہے؟ ہرگز نہیں، اس لئے کہ شہداء کی آرزو کا واضح مطلب یہ ہے کہ ان کو دوبارہ دنیا میں بھیج دیا جائے تا کہ وہ خدا کی راہ میں جہاد کر کے دوبارہ شہادت کا لطف حاصل کر سکیں، ظاہر ہے کہ اس اعادۂ روح الی الجسد سے وہی اعادہ مراد ہے جس کے بعد کامل حیات واپس آ جائے اور شہداء اسی کی تمنا اللہ تعالیٰ سے کریں گے۔ اس حدیث کو روح کے قبروں میں مدفون جسموں کے اندر موجود نہ ہونے اور حیات جسدی کی نفی سے کچھ تعلق نہیں ہے، کیونکہ قبر میں جو اعادہ روح ہوتا ہے وہ ایسا اعادہ نہیں جس سے حیات کاملہ ثابت ہو سکے، لہٰذا اس حدیث سے یہ ثابت کرنا کہ ”شہداء کی روحیں ان کی قبروں میں مدفون جسموں کے اندر موجود نہیں ہوتیں“ (ص اقامۃ ۱۰۶) حدیث کی تحریف اور مقصد متکلم کی صریح مخالفت ہے، کیونکہ حدیث کا مقصد تو زندہ کر کے دوبارہ دنیا میں بھیجنے کی نفی کرنا ہے حیات فی القبر کا انکار مقصود نہیں۔

تبصرہ نگار نے حضرت نانوتویؒ کی عبارت سے بھی اپنے دعویٰ پر استدلال کیا ہے، مگر افسوس کہ وہ حضرت اقدسؒ کی عبارت کو سمجھ نہ سکے اور بلا سوچے سمجھے ان کو اپنے حق میں نقل کرتے چلے گئے، انہوں نے لوگوں کو یہ باور کرانا چاہا ہے کہ اس مسئلہ میں حضرت نانوتویؒ ہمارے ہمنوا ہیں، مگر یہ خیال خام ع ایں خیال است ومحال است وجنوں

کا مصداق ہے۔ مبصر نے حضرت کی عبارت میں لفظ ''جسم سے بے علاقہ ہو جاتی ہیں'' کو دیکھ کر اپنے مطلب پر استدلال کر لیا مگر حضرت کی یہ تصریح کہ ''اس بدن کے اعتبار سے دونوں کی موت برابر ہے'' کو نظر انداز کر دیا، حضرت نانوتویؒ اس عبارت میں موت انبیاء کرام اور موت غیر انبیاء میں فرق بیان فرما رہے ہیں کہ دوسروں کی موت میں روح کا علاقہ جسم سے منقطع ہو جاتا ہے اور شہداء اور دیگر اموات اس میں برابر ہیں، مگر حضرات انبیاء علیہم السلام کی وفات میں وقت وفات بھی یہ علاقہ فیما بین ارواح مبارکہ واجسام شریفہ بدستور قائم رہتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ حضرت نانوتویؒ ان عبارت میں وقوع موت کی کیفیت کو بیان فرما رہے ہیں اور اس کیفیت میں حضرات انبیاء علیہم السلام اور دیگر اموات کے مابین جو فرق ہے اس کی وضاحت کر رہے ہیں، اس سے یہ استدلال کہ شہداء کی ارواح کو بعد الوفات ان کے اجساد سے کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں ہوتا صحیح نہیں ہے۔

دوسری بات کا تجزیہ

تبصرہ نگار نے اس عنوان کے تحت دوسری بات یہ لکھی ہے کہ شہداء کی حیات جسمانی نہیں بلکہ روحانی ہے اور جسدی سے مراد جسد مثالی ہے، عنصری دنیوی ابدان کی حیات مراد لینے والوں کے خلاف ان کا فتویٰ یہ ہے کہ ''حیات شہداء سے ان کے عنصری بدنوں کی حیات مراد لینا کتاب وسنت کے خلاف اور سلف صالحینؒ اور اکابرؒ کے مسلک سے صریح انحراف واعتزال ہے'' (اقامۃ ص ۱۲۳) ہدایۃ الحیران میں لکھا تھا کہ ''اکثر علماء کا مسلک حیات جسمانی کا ہے'' (ص ۳۱۵ طبع جدید) اس مسلک کی تائید کیلئے اکلیل شرح مدارک التنزیل کی یہ عبارت لکھی گئی تھی وَقَدِ اخْتَلَفُوْا فِیْهَا فَذَهَبَ كَثِیْرٌ مِنَ السَّلَفِ اِلٰی اَنَّهَا حَیَاةٌ حَقِیْقَةً بِالرُّوْحِ وَالْجَسَدِ الخ، اس عبارت پر تبصرہ نگار یوں گوہر افشانی کرتے ہیں ''معترض نے اکلیل کی عبارت حَیَاةٌ حَقِیْقَةً بِالرُّوْحِ

وَالْجَسَدِ کو جسم عنصری کی حیات پر محمول کیا ہے حالانکہ صاحب اکلیل کی ہرگز یہ مراد نہیں، جسد سے ان کی مراد جسد مثالی (طیوری قالب) ہے، بیان اختلاف کی یہ تعبیر جو صاحب اکلیلؒ نے اختیار کی ہے بعینہٖ وہی ہے جو روح المعانی کی محولہ بالا عبارت میں مذکور ہے جس کے بعد علامہ آلوسیؒ نے تفصیل سے بتایا ہے کہ جسد عنصری مراد نہیں بلکہ جسد مثالی مراد ہے'' (اقامۃ)

اکلیل کی عبارت مذکورہ میں حیات شہداء میں جس اختلاف کا ذکر کیا گیا ہے اس کے بارہ میں کثیر من السلف کا مذہب یہ بیان کیا ہے کہ وہ حیات حقیقۃً روح اور جسد کے ساتھ ہے، اس کے مقابلہ میں دوسرا مذہب یوں بیان کیا گیا ہے اِنَّھَا لَیْسَتْ بِالْجَسَدِ بَلْ رُوْحَانِیَّۃٌ۔ اب اگر تبصرہ نگار کے دعویٰ کے مطابق کثیر من السلف کا مطلب بھی جسد سے روحانی جسد ہے اور جسد مثالی کی حیات مراد ہے تو پھر سلف کے مسلک کے بارہ میں یہ کیوں فرمایا گیا وَلٰکِنَّا لَا نُدْرِکُھَا وَلَا نَعْلَمُ حَقِیْقَتَھَا الخ ،کیا طیوری قالب کا علم ان حضرات سلف کو نہیں تھا اور احادیث میں شہداء کی حیات کیلئے جو قالب طیوری کا ذکر ہے اس سے یہ سب سلف بے علم تھے؟ اب غور کر لیا جائے کہ مفسرین کی عبارات کو کس طرح توڑ مروڑ کر غلط مطلب پہنایا جا رہا ہے، کیا اسی کا نام تفسیر دانی اور امانت و دیانت ہے؟

اسی طرح صاحب روح المعانی کی عبارت میں بھی انہوں نے تحریف کر کے اپنا مطلب نکالنے اور جسد عنصری کی حیات کا انکار کرنے کی ناکام کوشش کی ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ روح المعانی کی عبارت میں جسد مثالی کی حیات مراد ہے جسد عنصری کی حیات کا اس میں کوئی تذکرہ سرے سے نہیں ہے، جبکہ روح المعانی کی پوری عبارت سامنے رکھنے سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ صاحب روح المعانی نے اس میں اختلاف تسلیم کیا ہے کہ جسد سے کیا مراد ہے اور پھر پہلے انہی حضرات کا قول نقل کیا

ہے جو اسی جسد عنصری کی حیات کے قائل ہیں، چنانچہ ان کی عبارت هُوَ هٰذَا الْجَسَدُ الَّذِیْ هَدَ مَتْ بِنیَتُهٗ بِالْقَتْلِ اس پر واضح دلالت کر رہی ہے۔

صاحب اکلیل کی عبارت سے اوپر ثابت کر دیا گیا ہے کہ وہ جسد عنصری کا انکار نہیں کر رہے، اب اگر بقول تبصرہ نگار دونوں کی تعبیر ایک جیسی ہے تو پھر انہیں تسلیم کر لینا چاہیے کہ دونوں کے نزدیک حیات سے مراد جسدی حیات ہے نہ کہ مثالی، کیونکہ صاحب اکلیل کی عبارت میں جسد عنصری کی حیات کا مراد ہونا قطعی و یقینی امر ہے۔

یہ ہے حقیقت ان الزامات کی جو مؤلف اقامۃ البرہان نے پہلے عنوان کے تحت حضرت مؤلف ہدایۃ الحیران پر لگائے ہیں جو اس شعر کا مصداق ہیں ؎

بڑا شور سنتے تھے پہلو میں دل کا جو چیرہ تو اک قطرہ خون نہ نکلا

سواد اعظم اہل سنت والجماعت کا عقیدہ

سواد اعظم اہل سنت والجماعت کا سلف اور خلف سے یہ عقیدہ چلا آ رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس دنیا سے انتقال فرمانے کے بعد عالم برزخ میں جو حیات حاصل ہے وہ اس دنیوی جسد اطہر کے ساتھ ہے جو دنیا میں تھا اور جس کو روضہ منورہ میں دفن کیا گیا تھا۔ عالم برزخ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی حیات کا جو باعتبار تعلق بالبدن حیات جسمانی ہے آج تک سلف خلف میں سے کسی نے انکار نہیں کیا۔ تاریخ کے مختلف ادوار میں جس نے بھی اس مسئلہ پر قلم اٹھایا اسے اس متوارث و متواتر مسئلہ کو تسلیم کرنے سے چارہ نہ رہا، احناف، شوافع، حنابلہ، موالک، محدثین و متکلمین اور فقہاء ائمہ دین میں سے کسی ایک نامور شخصیت کا بھی پتہ نہیں چل سکا جس کا یہ عقیدہ ہو کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد اطہر روضہ منورہ میں محض بے جان اور بے حس و بے شعور پڑا ہے اور روح مبارک کا اس سے کوئی تعلق نہیں (معاذ اللہ) فقط وہ جمادی حیثیت میں ہے“۔ مگر بعض منتسبین دیوبند کا خیال ہے کہ قبور مبارکہ میں

انبیاء علیہم السلام کے اجسام مبارکہ صحیح وسالم اور محفوظ تو ہیں مگران کی ارواح طیبات کا ان کے اجسام مبارکہ سے کچھ تعلق نہیں ہے اور وہ قبر مبارک کے پاس سے عرض کیئے گئے صلوٰۃ وسلام کا سماع بھی نہیں فرماتے، یہ خیال مسلک علماء دیوبند ہی کے نہیں بلکہ جمہور علماء اہل سنت والجماعت کے اجماع کے بھی خلاف ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات مبارکہ پر سب کا اجماع ہے، لہٰذا اس عنوان کے تحت تبصرہ نگار کا آپ کی وفات شریفہ کے موضوع پر بحث کرنا حسب عادت ہی ہے، البتہ انہوں نے وفات کے معنی انفکاک روح عن الجسد الشریف کو جو قطعی قرار دیا ہے یہ محل نظر ہے، اس پر تفصیلی بحث ہدایۃ الحیران میں موجود ہے۔ مبصر نے یہاں اسے نظرانداز یا صرف نظر کرتے ہوئے بلا وجہ طویل اور بے معنی بحث کی ہے، حضرت اقدس نانوتوی قدس سرہ نے وفات شریفہ کا جو مفہوم ذکر کیا ہے جب نص میں اس کا احتمال بھی موجود ہے تو پھر دوسرے مفہوم کو قطعی قرار دیکر اسے نص قرآنی کے خلاف قرار دینا اور حضرت نانوتویؒ پر مخالفت نص کا الزام لگانا محض تحکم اور سینہ زوری ہے، کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ کے نص قطعی ہونے میں کیا شبہ ہے؟ اور اس کا کس کو انکار ہے؟ اور کون آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا منکر ہے؟ خود حضرت نانوتویؒ بھی فرماتے ہیں ''حسب ہدایت کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ اور اِنَّکَ مَیِّتٌ وَّ اِنَّهُمْ مَّیِّتُوْنَ تمام انبیاء کرام علیہم السلام بطور خاص سرور امام صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت موت کا اعتقاد بھی ضروری ہے'' (لطائف قاسمیہ ص ۴) بات کیفیت وفات پر ہو رہی ہے تبصرہ نگار نے وفات کی جو کیفیت ذکر کی ہے کیا وہ قطعی ہے؟ اور کیا اس پر اس آیت کی دلالت بھی قطعی ہے کہ اس میں سرے سے دوسرا کوئی احتمال نہیں ہے؟ اگر یہی بات ہے جیسا کہ تبصرہ نگار کا دعویٰ ہے تو پھر حضرت نانوتویؒ پر وہ کیا فتویٰ لگائیں گے، محض تفرد قرار دینے سے بات نہیں بنتی، اگر ان میں ہمت تھی تو آگے بڑھ کر حضرت پر

نص قطعی کی مخالفت کا فتویٰ کیوں نہیں لگا دیا؟ لگتا ہے کہ اس میں بھی کوئی حکمت ضرور ہے۔

ہدایۃ الحیران میں خروج روح عن الجسد کا کہیں بھی انکار نہیں کیا گیا، البتہ حضرت نانوتویؒ کی عارفانہ تقریر کی وضاحت کی گئی تھی اور اس کے دلائل پیش کیے گئے تھے جس سے صرف یہ مقصد تھا کہ حضرتؒ کی تقریر کو قرآن کریم کے خلاف کہنا صحیح نہیں ہے، اس میں جمہور کے اختیار کردہ معنی کو کہیں بھی رد نہیں کیا گیا جیسا کہ کتاب کے دیکھنے سے واضح ہے کہ اس میں خروج روح عن الجسد کو بار بار تسلیم کیا گیا ہے، مگر اس کے باوجود تبصرہ نگار الزام لگا رہے ہیں کہ نص قطعی کی مخالفت کی گئی ہے یہ ان کی سراسر زیادتی اور کھلا بہتان ہے۔ کیا حضرت نانوتویؒ کی اختیار کردہ توجیہ کی وضاحت نص قطعی کی مخالفت ہے؟ اگر یہی جرم ہے تو پھر الزام محض ترمذی صاحب پر کیوں ہے؟ الزام تراشی کا یہ سلسلہ آگے کیوں نہیں چلتا؟ آخر اس میں کیا مصلحت اور حکمت ہے؟ اس راز سربستہ سے کوئی پردہ اٹھانے والا ہے کہ توحید وسنت کے علمبردار اور دیوبندیت کے پاسبانوں کی دیوبندیت کی قلعی کھل جائے؟

تبصرہ نگار نے بغیر کسی ضرورت کے اس بحث کو چھیڑ کر اوراق سیاہ کر ڈالے ہیں ورنہ موت کی مذکورہ کیفیت اور توفی کا ذکر کردہ مفہوم کسی نص قطعی الثبوت والدلالت کے خلاف نہیں ہے اور حضرت نانوتویؒ نے اسے اختیار کر کے کسی نص کی مخالفت نہیں کی، انصاف بین نگاہوں سے ہدایۃ الحیران کا دوبارہ مطالعہ کر لیا جائے ان شاء اللہ تعالیٰ حق واضح ہو کر حیران وگم گشتہ کو ہدایت مل جائے گی، وَاللّٰہُ وَلِیُّ الْھِدَایَةِ وَالتَّوْفِیْق۔

انبیاء علیہم السلام کی روحوں کا مستقر

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات مبارکہ کا جب یہ معنی لیا جائے گا کہ روح مبارک جسم اطہر سے جدا ہو گئی تو پھر بعد الوفات حیات کو تسلیم کرنے کیلئے دو ہی صورتیں باقی رہ جاتی ہیں، ایک یہ کہ دوبارہ روح مبارک کا جسم اطہر میں حقیقی اعادہ ہو، دوم یہ کہ

ارواح مبارکہ اعلیٰ علیین میں ہوں لیکن وہیں سے ان کا تعلق جسد اطہر سے قائم ہو جائے۔ اگر حقیقی اعادہ نہ بھی تسلیم کیا جائے تو بھی تعلق روح مع الجسد سے عنصری جسد اطہر میں جو حیات ہو گی اسی کو حیات دنیوی کہا جائے گا، اب اگر مذکورہ صورتوں میں سے کسی بھی صورت کو مان لیا جائے تو اس سے انبیاء کرام علیہم السلام کی بعد الوفات حیات دنیویہ کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔

ہدایۃ الحیران میں اس کی جو تفصیل ذکر کی گئی ہے اس میں کہیں بھی کسی ایک مفہوم پر اصرار نہیں کیا گیا کہ خواہ مخواہ مستقر ارواح کے موضوع پر خامہ فرسائی کی جائے روح مبارک کے اعلیٰ علیین میں ہوتے ہوئے بھی جسد اطہر سے تعلق کی وجہ سے جب جسد عنصری میں حیات حاصل ہو سکتی ہے اور شارحین حدیث نے بھی اسی مفہوم کو اختیار کیا ہے تو پھر مستقر ارواح پر کلام کرنے سے مبصر کو کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے؟ تبصرہ نگار نے انبیاء علیہم السلام کی روحوں کے عنصری بدنوں سے تعلق کی نفی پر بہت زور لگایا ہے اور اس کو قرآن وسنت کے خلاف قرار دیا ہے اور وہ عود روح فی الجسد کا کوئی بھی مفہوم (دخول روح فی الجسد یا تعلق روح بالجسد) ماننے کیلئے تیار نہیں ہیں کیونکہ ان کے نزدیک یہ نص قطعی کے خلاف ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں ''کیونکہ یہ امر مسلم ہے کہ جو حکم عبارۃ النص سے ثابت ہے وہی حکم دلالۃ النص کا مدلول ہوتا ہے، لہٰذا جس نوع کی حیات شہداء کو حاصل ہے اس آیت سے انبیاء علیہم السلام کیلئے بھی اس ہی نوع کی حیات ثابت ہو گی اور وہ روحانی حیات ہے بلا تعلق روح بجسد عنصری'' (ص ۱۸۰)

تبصرہ نگار کا اپنے دعوائے مذکور پر یہی وہ قطعی ثبوت ہے جس کا وہ بار بار اعلان فرما رہے تھے جبکہ ہم مقام خامس کی تحقیق کے شروع میں دلائل سے ثابت کر چکے ہیں کہ حضرات شہداء کی حیات روحانی نہیں جسمانی ہے اور تبصرہ نگار کے دلائل پر بھی کلام ہو چکا ہے، لہٰذا حسب قاعدہ مسلّمہ کہ ''جو حکم عبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے

وہی حکم دلالۃ النص کا مدلول ہوتا ہے'' ثابت ہوا کہ حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کی حیات روحانی نہیں بلکہ جسمانی ہے وَھُوَ الْمُرَادُ۔

اب رہا عود روح فی الجسد کا معاملہ تو اگرچہ تبصرہ نگار اس کے سخت خلاف ہیں اور ان کے خیال شریف میں یہ قرآن کریم کی نص صریح کے خلاف ہے کیونکہ ارواح کا مستقر علیین یا سجین ہے، مگر اس کے باوجود وہ روح کے تعلق بالجسد کو متأخرین میں مختلف فیہ تسلیم کرتے ہوئے ایک جگہ لکھتے ہیں ''اس کے بعد تقریباً چوتھی صدی ہجری میں بعض مختلف حدیثوں میں تطبیق اور بعض اعتراضوں کا جواب دینے کیلئے روح کے جسم عنصری کے ساتھ تعلق کا ذکر ہونے لگا، پھر بعض غیر محتاط علماء نے اس تعلق کے بارے میں غلو کی حد تک افراط سے کام لیا اور برزخ میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے جسمانی اور دنیوی حیات کا دعویٰ کر ڈالا، حالانکہ کتاب وسنت اور اقوال سلف سے اس کی تائید نہیں ہوتی'' الخ (ص ۱۸۲) ادھر مؤلف جواہر بھی ارقام فرماتے ہیں ''باقی رہا ارواح کا تعلق ابدان کے ساتھ تو اس کے متعلق تحقیق یہ ہے کہ کتاب اللہ اور سنت صحیحہ سے تو اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا اور نہ ہی صحابہ کرامؓ، تابعین، اتباع تابعین اور ائمہ مجتہدین کے ارشادات واقوال میں تعلق روح بجسم عنصری کا کوئی نفیاً یا اثباتاً ذکر اذکار ہے...... البتہ چوتھی صدی کے بعد سے شارحین حدیث نے بعض حدیثوں میں تطبیق کے سلسلہ میں تعلق روح بجسد عنصری کا مختلف عنوانات سے ذکر کیا ہے، اس لئے عالم برزخ میں تعلق ارواح بابدان عنصریہ کے بارہ میں سکوت سب سے احوط مسلک ہے کیونکہ قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر میں تعلق کا کوئی ذکر اذکار نہیں، لیکن اگر کوئی شخص غیر معلوم الکیفیت تعلق کا اثبات کرتا ہے تو وہ بھی قابل ملامت نہیں چونکہ متقدمین میں ایک کثیر تعداد مختلف عنوانات کے ساتھ اس کی قائل ہے'' (جواہر القرآن ص ۱۹۴ ج ۱)

مؤلف جواہر و مؤلف اقامۃ دونوں کی عبارات آپ کے سامنے ہیں،

دونوں حضرات اگرچہ اس بات پر متفق ہیں کہ ارواح کا جسد کے ساتھ تعلق ایک ایسا معاملہ ہے جس کا ثبوت کتاب اللہ اور سنت صحیحہ نیز قرون مشہود لہا بالخیر میں نہیں ملتا، مگر مؤلف جواہر اس کے قائل پر اس لئے ملامت نہیں کرتے کہ متقدمین کی ایک جماعت مختلف عنوانات کے ساتھ اس کی قائل ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دین کے اندر ایسا عقیدہ ایجاد کرنا جس کا ثبوت ان کے نزدیک نہ صرف یہ کہ کتاب اللہ اور سنت صحیحہ سے نہیں ملتا بلکہ قرون ثلاثہ بھی اس کے ذکر اذکار سے خالی ہیں کیا یہ احداث فی الدین اور بدعت فی العقیدہ بلکہ بقول مؤلف نص قطعی کے خلاف نہیں ہے؟ تو پھر اس کا قائل قابل ملامت کیوں نہیں ہے؟ مؤلف جواہر نے اس کی وجہ میں جو یہ ارقام فرمایا ہے کہ ''متقدمین میں ایک کثیر تعداد مختلف عنوانات کے ساتھ اس کی قائل ہے'' تو متقدمین سے ان کی کیا مراد ہے؟ کیا متقدمین کی جماعت قرون ثلاثہ کے بعد کی ہے؟ اگر ایسا ہی ہے تو اس کی کیا وجہ کہ جس چیز کا ذکر اذکار قرون ثلاثہ میں نہیں تھا اور اس کا ثبوت سنت صحیحہ سے بھی نہیں ملتا ایسی چیز کی متقدمین میں ایک کثیر تعداد کیوں قائل رہی؟

قبر میں اعادۂ ارواح کی احادیث کا متواتر ہونا اپنی جگہ پر ثابت ہے اور حضرت امام اعظم ابوحنیفہ بھی اِعَادَةُ الرُّوْحِ اِلَی الْعَبْدِ حَقٌّ فرمارہے ہیں اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ ثُمَّ تُرَدُّ فِیْ الْاَجْسَادِ فِیْ الْقُبُوْرِ سے روح کے اعادہ فی القبر کی تصریح فرمارہے ہیں، ان نصوص حدیثیہ اور ائمۂ مذاہب کی تصریح کے باوجود مؤلف جواہر کا تعلق ارواح بابدان عنصریہ کے بارہ میں سکوت کو احوط قرار دینا اور پھر قرون ثلاثہ کو اس کے ذکر سے خالی قرار دینا کسی طرح درست نہیں ہوسکتا۔ کیا امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ قرون ثلاثہ کے بعد کی پیداوار ہیں؟ اور کیا انہوں نے کتاب اللہ اور سنت صحیحہ کے برخلاف یہ اعتقادی بدعت ایجاد کی ہے؟ اگر یہ اعتقاد ایسا ہی ہے تو صاحب جواہر کو کم از کم اسے بدعت قرار دینے کی ہمت تو ضرور کرنی چاہیے تھی اور اس طرح اس کو

سکوت کے پردہ میں لپیٹنے کا تکلف نہیں کرنا چاہیے تھا۔

اب ہمارے محترم جناب تبصرہ نگار صاحب مؤلف جواہر پر کیا فتویٰ صادر فرمائیں گے جنہوں نے یہ تسلیم کیا تھا کہ ''وفات کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر کو برزخ (قبر شریف) میں بتعلق روح حیات حاصل ہے'' (ماہنامہ تعلیم القرآن ماہ اگست ۱۹۶۲ء) مؤلف جواہر کی اس عبارت سے تبصرہ نگار کی وہ ساری طول بیانی ختم ہو جاتی ہے جس پر انہوں نے بہت زور دیا ہے کہ جن حضرات نے یہ تعلق تسلیم کیا ہے وہ حیات فی الجسد کیلئے مفید نہیں ہے، انہوں نے کئی جگہ لکھا ہے کہ یہ تعلق محض ہے اس سے جسد میں حیات ثابت نہیں ہوتی۔ اگر یہی نظریہ صحیح اور قرآن وحدیث کے مطابق ہے تو پھر مؤلف جواہر اسے تسلیم کر کے قرآن وحدیث کی مخالفت کیوں کر رہے ہیں؟ تبصرہ نگار کے نزدیک اَللّٰہُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ الآیۃ قطعی ہے کہ قیامت سے قبل اجساد کی طرف ارواح کا اعادہ نہیں ہوتا اور یہ قرآن کریم کی نص قطعی کے خلاف ہے، مگر اس کے باوجود جس مسلک کو انہوں نے محققین کی وزنی تحقیق قرار دیا ہے اس کا حاصل لکھتے ہوئے لکھا ہے کہ ''ممکن ہے کہ اعلیٰ علیین میں رہتے ہوئے قبروں میں مدفون بدنوں کے ساتھ بھی ان کا تعلق ہو یا وہ خود قبروں میں آجائیں'' الخ (ص ۱۸۳) کیا ارواح کا خود قبروں میں آنا آیت مذکورہ کے خلاف نہ ہوگا؟ تبصرہ نگار کا مذکورہ دعویٰ اس وزنی تحقیق سے خود بخود هَبَاءً مَّنْثُوْرًا ہو جاتا ہے۔

المہند علی المفند اور مؤلف اقامۃ البرہان

''المہند علی المفند میں عقیدۂ حیات کی توضیح اور اکابر علماء دیوبند کا مسلک''

اس عنوان کے تحت تبصرہ نگار نے المہند کی واضح عبارت کو اپنے مدعا کے مطابق بنانے کی پوری کوشش کی ہے مگر وہ اس میں بری طرح ناکام ہوئے ہیں، کیونکہ اس میں دنیویہ کے ساتھ یہ بھی تصریح ہے کہ نماز زندہ جسم کو چاہتی ہے اور حضرت نانوتویؒ کی تحقیق انیق کی

تائید بھی موجود ہے اور آب حیات میں جسمانی حیات بڑے دلائل سے ثابت کی گئی ہے، ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے اس کو حیات جسمانی کی نفی پر صریح قرار دینا صریح ظلم اور زیادتی ہے، حضرت اقدس گنگوہیؒ نے آب حیات کی اپنی کتاب ہدیۃ الشیعہ میں تصدیق فرمائی ہے، لہٰذا حضرت نانوتویؒ کی عارفانہ تحقیق کو تفرد قرار دینا بھی خلاف تحقیق ہے۔

اسی طرح تبصرہ نگار نے بعض حضرات اکابر علماء دیوبندؒ کی جن عبارات کو اپنے مفید مطلب سمجھ کر نقل کیا ہے وہ بھی ان کیلئے ہرگز مفید نہیں ہیں، کیونکہ ان میں سے کسی ایک نے بھی المہند کی تردید نہیں کی اور نہ ہی کلیۃً حیات دنیویہ کی نفی کی ہے۔ باقی حیات برزخیہ لکھنے سے حیات دنیویہ کی نفی سمجھنا سراسر لغو ہے، جن حضرات کے کلام میں دنیوی حیات کی نفی ہے اس سے مراد کامل دنیوی حیات ہے اور یہی عقیدہ ان سب اکابرؒ نے المہند میں تحریر فرمایا ہے، المہند کے علاوہ ان کی دیگر کتب میں بھی تعلق روح بالجسد کی تصریح ہے، تفصیل ہدایۃ الحیران میں موجود ہے وہاں ملاحظہ فرمالیں۔

ایک لطیفہ

المہند کے ذکر کی مناسبت سے احقر ایک لطیفہ بھی ہدیۂ قارئین کردے تو شاید دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ چند سال پیشتر احقر سرگودھا حاضر ہوا وہاں اسی جماعت کے ایک مشہور صاحب تصنیف عالم سے پہلی مرتبہ ملاقات کا موقع بھی ملا، مسئلۂ حیات سے متعلق بحث کے دوران احقر نے ان کے استاذ محترم حضرت علامہ مفتی کفایت اللہ صاحب دہلویؒ کی المہند پر تصدیق کا حوالہ دیا تو وہ فرمانے لگے کہ حضرت الاستاذ نے المہند پر بلا دیکھے تصدیق کی ہے، احقر نے فوراً حضرت مفتی صاحبؒ کی تائیدی عبارت رَأَیْتُ الْاَجْوِبَۃَ کُلَّھَا فَوَجَدْتُّھَا حَقَّۃً صَرِیْحَۃً لَایَحُوْمُ حَوْلَ سَرَادِقَاتِھَا شَکٌّ وَّلَارَیْبٌ وَھٰذَا مُعْتَقَدِیْ وَمُعْتَقَدُ مَشَائِخِیْ پڑھ کر سنائی تو حیران رہ گئے بالآخر فرمانے لگے کہ اس وقت میں خسر الدنیا والآخرۃ کا مصداق ہوں۔ اور یہ حقیقت ہے کہ جو شخص

بھی جادۂ مستقیمہ سے بھٹک جاتا ہے اس کا یہی حال ہوتا ہے، حق تعالیٰ صراط مستقیم پر قائم رکھیں، دنیا و آخرت کے خسارہ سے محفوظ فرمائیں کیونکہ یہ بہت بڑا خسارہ ہے جیسا کہ ارشاد ہے ذٰلِکَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِیْنُ۔

مؤلف اقامۃ البرہان اور احادیث

تبصرہ نگار نے کتاب کے صفحہ ۲۲۴ تا صفحہ ۲۵۶ ان احادیث پر کلام کیا ہے جن سے ہدایۃ الحیران میں انبیاء کرام علیہم السلام کی جسدی حیات پر استدلال کیا گیا ہے، مگر یہاں بھی انہوں نے حسب عادت احادیث کے مفہوم کو بدلنے کی روایتی کاروائی سے کام لیا ہے اور بے جا جرح و قدح سے احادیث کی صحت کا انکار کر کے ناقابل استدلال ٹھہرانے کی مذموم سعی کی ہے جیسا کہ ہمارے ذیل کے تجزیہ سے واضح ہے۔

اِنَّ اللّٰهَ حَرَّمَ عَلَی الْاَرْضِ اَجْسَادَ الْاَنْبِیَاءِ اس حدیث پاک کے پورے الفاظ مع سیاق و سباق اگر سامنے ہوں تو اس سے یہ حقیقت بداہۃً ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر زندگی میں درود شریف پیش ہوتا رہا ہے اور درود شریف کا یہ عرض جسم اطہر اور روح مبارک دونوں سے وابستہ ہے، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو یہ اشکال پیش آیا کہ زندگی میں تو روح اور جسد دونوں کا تعلق ہے جس میں کوئی اشکال نہیں ہے، لیکن جب آپ کی وفات ہو چکے گی تو اس کے بعد درود شریف کیونکر پیش کیا جائے گا؟ آیا صرف روح مبارک پر پیش ہوگا یا صرف جسد اطہر پر یا دونوں پر؟ عقلی طور پر یہاں کئی صورتیں سامنے آسکتی ہیں، لیکن صحابہ کرامؓ کو محض روح مبارک پر درود شریف پیش ہونے کا کوئی شبہ نہ تھا اور نہ وہ تنہا روح مبارک پر اس کے پیش ہونے کے حق میں تھے اسی لئے انہوں نے اپنے سوال میں یہ کہا وَ کَیْفَ تُعْرَضُ صَلٰوتُنَا عَلَیْکَ وَ قَدْ اَرِمْتَ، معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ کے نزدیک صلوٰۃ و سلام کے پیش ہونے میں جسد اطہر کو اولین درجہ حاصل ہے اسی لئے تو اس کے بوسیدہ ہونے سے (العیاذ باللہ) اس سلسلہ

میں ان کو اشکال ہوا۔اب اگر اس عرض کا تعلق جسد اطہر سے نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرامؓ کے سوال کے جواب میں صاف فرما دیتے کہ درود شریف تو روح پر پیش کیا جاتا ہے جسد اطہر کا اس سے کیا تعلق ہے، مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا بلکہ صحابہ کرامؓ کے نظریہ کی بھرپور تائید فرمائی کہ درود شریف کا جسد اطہر کے ساتھ باقاعدہ تعلق ہے چنانچہ تصریح فرمادی اِنَّ اللّٰہَ حَرَّمَ عَلَی الْاَرْضِ اَجْسَادَ الْاَنْبِیَاءِ۔

پھر اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر یہ عرض جسم مثالی پر ہوتا تو صحابہ کرامؓ کو اشکال ہی پیش نہ آتا کیونکہ اس کے خاک ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ قبر مبارک میں صلوٰۃ وسلام کے عرض کا براہ راست آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد عنصری کے ساتھ تعلق ہے،اس کی تفصیل مع ادلہ واضحہ وبراہین قاطعہ ہدایۃ الحیران اور تسکین الصدور میں ملاحظہ فرمالیں۔

اس پس منظر میں تبصرہ نگار کا یہ ارشاد کہ ''صحابہؓ کا اشکال صرف یہ تھا کہ وہ وفات میں اور صلوٰۃ وسلام کے پیش ہونے میں منافات سمجھتے تھے اور ان کا سوال صرف یہ تھا کہ آپ تو وفات پاچکے ہونگے اس لئے ہمارا صلوٰۃ وسلام آپ پر کس طرح پیش ہوگا'' (ص ۲۲۶) غلط محض ہے۔

پھر آگے چل کر علامہ سندھیؒ کے حوالہ سے انہوں نے جو عبارت نقل کی ہے اس میں تصریح ہے کہ ''صحابہ کرامؓ کے نزدیک روح مجرد پر صلوٰۃ وسلام کا پیش ہونا ممکن نہیں تھا'' (ص ۲۲۷) اس سے بھی ان کی تقریر دلپذیر کی خود بخود تردید ہو جاتی ہے اور صحابہ کرامؓ کے اس سوال اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا یہی مطلب ثابت ہوتا ہے جو ہدایۃ الحیران میں بیان کیا گیا ہے جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات جسدی عنصری پر استدلال کرنا بالکل صحیح اور درست ہے۔

تبصرہ نگار صفحہ ۲۲۸ پر اس حدیث کے بارہ میں لکھتے ہیں ''لیکن اکابر نقاد حدیث

کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے بلکہ منکر ہے اس لئے قابل احتجاج نہیں، امام بخاریؒ، امام ابوحاتم رازیؒ، امام ابن ابی حاتم رازیؒ، حافظ منذریؒ، سخاویؒ، ابوبکر بن العربیؒ وغیرہ نے اس حدیث پر جرح کی ہے اور اس کی سند میں ایک علت غامضہ کی نشاندہی فرمائی'' الخ، حالانکہ متعدد علماء جرح وتعدیل نے اس جرح کا جواب دے کر اس حدیث کی تصحیح کی ہے، تبصرہ نگار خود بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ''متعدد علماء نے اس جرح کا جواب بھی دیا ہے اور حدیث کی تصحیح بھی کی ہے جن میں سے ابن خزیمہؒ، حاکمؒ، ابن حبانؒ، دار قطنیؒ قابل ذکر ہیں'' (ص ۲۳۰) نیز امام ابوداؤدؒ، نسائیؒ، بیہقیؒ، امام ذہبیؒ، حافظ ابن حجرؒ، علامہ ابن قیمؒ سب ہی اس روایت کو صحیح سمجھتے ہیں لہٰذا اس کی صحت پر کلام کرنا بالکل غلط ہے۔

اگر تبصرہ نگار کے نزدیک امام بخاریؒ وغیرہ کی جرح کی وجہ سے یہ حدیث منکر اور صحیح نہیں ہے تو پھر وہ اس کے مقطوع بالضعیف ہونے کی نفی کیوں کر رہے ہیں؟ لکھتے ہیں ''بہرحال یہ حدیث نہ مقطوع بالضعیف ہے اور نہ مقطوع بالصحۃ اس لئے اس سے کسی پر حجت قائم نہیں ہوسکتی'' (ص ۲۳۱) گذشتہ تفصیل سے اس حدیث کا مقطوع بالصحۃ ہونا ثابت ہو چکا ہے اس لئے تبصرہ نگار کا یہ ارشاد ''اس لئے اس سے کسی پر حجت قائم نہیں ہوسکتی'' یقیناً غلط اور باطل ہے۔

تبصرہ نگار اس حدیث پر بحث کے آخر میں لکھتے ہیں ''بحمد اللہ ہم حفظ اجساد کے ساتھ ساتھ جس طرح کتاب وسنت اور ارشاد سلف سے معلوم ہوتا ہے اسی طرح سماع انبیاء علیہم السلام کے بھی قائل ہیں'' (ص ۲۳۵) جب حفظ اجساد کی حدیث منکر اور غیر صحیح یا کم از کم غیر مقطوع بالصحۃ ہے تو پھر حفاظت اجساد کے عقیدہ کی بنیاد کس دلیل پر ہے؟ تبصرہ نگار صاحب نے یہاں اس کی وضاحت نہیں فرمائی، کہیں ان کا یہ دعویٰ ''دعوائے بلا دلیل'' کا مصداق تو نہیں ہے؟ اس سے تو یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ وہ حفظ اجساد انبیاء علیہم السلام کے بھی قائل نہیں۔ پھر انہوں نے قرآن وسنت اور ارشاد سلف

کی بھی خوب کہی جس کا حال پہلے معلوم ہو چکا ہے، قارئین کرام اس بحث کو بغور دوبارہ ملاحظہ فرمالیں تو انہیں حقیقت معلوم ہو جائے گی۔

حدیث مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ عِنْدَ قَبْرِیْ سَمِعْتُہٗ کی تحقیق

اس حدیث کی دو سندیں ہیں، امام بیہقیؒ وغیرہ نے روایت کی ہے، اس کی ایک سند میں محمد بن مروان السدی الصغیر ہے جو ضعیف، لیس بشیء، غیر ثقہ، کذاب، ذاہب الحدیث، متروک الحدیث اور وضاع ہے، لیکن اس کی دوسری سند جس سے جمہور اہل سنت نے استدلال کیا ہے ابوالشیخ کی سند ہے اس کے جملہ راوی ثقہ اور معروف ہیں اور محدثین کی خاص جماعت اس حدیث کو صحیح مانتی اور کہتی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ابوالشیخ کی سند کے بارہ میں فرماتے ہیں بِسَنَدٍ جَیِّدٍ (فتح الباری ص۳۵۲ ج۶) علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں وَسَنَدُہٗ جَیِّدٌ (القول البدیع ص۱۱۶) حضرت ملا علی قاریؒ بھی اسے بِسَنَدٍ جَیِّدٍ فرماتے ہیں (مرقاۃ ص۱۰ ج۲) نواب صدیق حسن خان بھی فرماتے ہیں اِسْنَادُہٗ جَیِّدٌ (دلیل الطالب ص۸۴۴) حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ بھی اس کو بِسَنَدٍ جَیِّدٍ فرماتے ہیں، نیز اعلاء السنن ج۱۰ میں حضرت علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے بھی اس سند کی توثیق فرمائی ہے، معلوم ہوا کہ یہ روایت جید اور صحیح ہے اس کے حجت ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔

تبصرہ نگار نے اس حدیث کی وہ سند جس میں مروان سدی ہے اس کے موضوع ہونے پر بلا ضرورت وقت ضائع کیا ہے، کیونکہ جمہور کا استدلال اس سند سے نہیں ہے اگر چہ اس سند میں مروان سدی کا ہونا امام بیہقیؒ کی رائے ہے اور اس میں نظر بھی ہے پھر اس کے باوجود امام بیہقی اس حدیث کو رد نہیں کر رہے بلکہ وَقَدْ مَضٰی مَا یُؤَکِّدُہٗ سے اس کی تائید کر رہے ہیں، ملاحظہ ہو حیات الانبیاء للبیہقی ص ۱۸۔ اب مبصر کا اس حدیث پر جرح کا نقل کرنا اور تعدیل کا پہلو چھوڑنا سراسر دیانت وامانت کے خلاف ہے۔

تبصرہ نگار ابوالشیخ کی سند کے متعلق حافظ ابن قیمؒ کا ارشاد وَهٰذَا الْحَدِيْثُ غَرِيْبٌ جِدًّا نقل کر کے فرماتے ہیں ”غریب حدیث اگرچہ صحیح بھی ہوسکتی ہے لیکن غریب حدیثوں کا اکثر اور غالب حصہ غیر صحیح ہے“ (ص ۲۳۷) اس میں انہوں نے غریب ہونے کے باوجود اس کے صحیح ہونے کے امکان کو تسلیم کر لیا ہے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ زیر بحث حدیث غریب ہونے کے باوجود بھی صحیح ہوسکتی ہے (ص ۲۳۸) اب یہ سوال کہ پھر وہ اس حدیث کو صحیح تسلیم کیوں نہیں کر لیتے؟ تو اس کے جواب میں انہوں نے جو خامہ فرسائی کی ہے اس کا حاصل دو علتیں ہیں، اوّل یہ کہ امام ابوالشیخ اصفہانی کا شیخ عبدالرحمٰن بن احمد الاعرج مجہول ہے یعنی معروف الاسم ہونے کے باوجود مجہول العدالۃ ہے اس لئے اس حدیث پر حجت کا حکم لگانا اصول حدیث کے خلاف ہے، دوم یہ کہ سلیمان بن مہران اعمش جس پر حدیث کا مدار ہے جلالت قدر اور امامت فن سے موصوف ہونے کے باوجود باتفاق محدثین مدلس ہیں اس لئے ان کی روایت معتبر نہیں ہے۔

الجواب: (۱) عبدالرحمٰن بن احمد بن یزید الزہدیؒ المتوفی ۳۰۰ھ مجہول نہیں ہیں، ان کی کنیت ابوصالح اور لقب ابوالاعرج ہے، امام ابوالشیخ اصفہانیؒ کے علاوہ ان سے القاضی ابواحمد محمد بن احمد بن ابراہیمؒ بھی روایت کرتے ہیں، امام دارقطنیؒ جو مشہور محدث ہیں فرماتے ہیں: وَارْتِفَاعُ اِسْمِ الْجِهَالَةِ اَنْ يَّرْوِيَ عَنْهُ رَجُلَانِ فَصَاعِدًا فَاِذَا كَانَ هٰذِهٖ صِفَتُهٗ اِرْتَفَعَ عَنْهُ اِسْمُ الْجِهَالَةِ وَصَارَ حِيْنَئِذٍ مَعْرُوْفًا (الدارقطنی ص ۳۶۱ ج ۲) امام دارقطنیؒ کے اس ضابطہ کے مطابق عبدالرحمٰن الاعرج مجہول نہیں بلکہ معروف ہیں۔

اب یہ کہ ”دو راویوں کی روایت سے جہالت تو ختم ہو جاتی ہے مگر عدالت ثابت نہیں ہوتی عدالت کے ثبوت کیلئے کسی امام جرح و تعدیل کی توثیق ضروری ہے“ (اقامۃ البرہان ملخصاً) تو معلوم ہونا چاہیے کہ علامہ ابن حجرؒ کے علاوہ امام سخاویؒ وغیرہ محدثین کا اس حدیث کی سند کو جید کہنا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ عبدالرحمٰن نہ مجہول العین ہیں اور نہ مجہول العدالۃ

بلکہ وہ ثقہ ہیں، لہٰذا ان کو مجہول العدالۃ قرار دے کر ان کی حدیث سے اعراض کرنا علم وانصاف کے خلاف ہے۔

(۲) سلیمان بن مہران اعمش صحاح ستہ کے مرکزی راوی ہیں، علامہ ذہبیؒ ان کو الحافظ، الثقۃ اور شیخ الاسلام لکھتے ہیں، تبصرہ نگار نے ان کے مدلس ہونے پر زور لگا کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان کی روایت معتبر نہیں ہے، مگر ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ امام اعمش ان مدلسین میں شامل ہیں جن کی تدلیس مطلقاً مضر نہیں ہے (دیکھئے توجیہ النظر ص ۲۵۱) لہٰذا تبصرہ نگار کا یہ لکھنا کہ ''ان واضح علتوں کی موجودگی میں اس حدیث کو صحیح یا جید کہنا اصول حدیث کے سراسر خلاف ہے'' (ص ۲۴۱) خود ہی سراسر اصول حدیث کے خلاف اور تعصب پر مبنی ہے۔

فنی کوتاہ فہمی

اگرچہ ہمارا استدلال اس حدیث کی اس سند سے نہیں ہے جس میں مروان سدی کا واسطہ ہے بلکہ ابوالشیخ کی جید سند سے ہے مگر بایں ہمہ یہ قاعدہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بسا اوقات محدثین کرام فنی طور پر بعض اسانید پر کلام کرتے ہیں لیکن ان کے متون سے جو مسائل واحکام ثابت ہوتے ہیں وہ کثرت شواہد اور تعامل امت اور تلقی امت بالقبول کی وجہ سے ان کو معمول بہ قرار دیتے ہیں جیسا کہ حدیث مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ عِنْدَ قَبْرِیْ الحدیث کی سند جس میں محمد بن مروان السدی ہے اس پر فنی اور روایتی لحاظ سے بعض اکابرؒ نے کلام کیا ہے لیکن اس کے باوجود دیگر احادیث کی تائید اور امت کے تعامل کی وجہ سے وہ اس سے ثابت حکم کو تسلیم کرتے اور معمول بہ قرار دیتے ہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ اس حدیث کو نقل کر کے فرماتے ہیں: وَ فِیْ اِسْنَادِہٖ لِیْنٌ لٰکِنْ لَہٗ شَوَاھِدُ ثَابِتَۃٌ فَاِنَّ اِبْلَاغَ الصَّلٰوۃِ وَالسَّلَامِ عَلَیْہِ مِنَ الْبَعِیْدِ قَدْ رَوَاہُ اَھْلُ السُّنَنِ مِنْ غَیْرِ وَجْہٍ الخ (فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۱۱۶ ج ۲۷) اسی طرح علامہ ابن الہادیؒ لکھتے ہیں: وَھُوَ صَلّٰی

اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَسْمَعُ السَّلَامَ مِنَ الْقَبْرِ وَتُبَلِّغُہُ الْمَلٰئِکَۃُ الصَّلٰوۃَ وَالسَّلَامَ مِنَ الْبَعِیْدِ الخ (الصارم المنکی ص ۲۸۲)

معلوم ہوا کہ اصل مسئلہ میں اختلاف نہیں اور یہ کہ جب کسی ضعیف حدیث کے شواہد موجود ہوں یا علماء امت نے قبول کر کے اس پر تعامل کیا ہو تو وہ حدیث کمزور ہونے کے باوجود قابل عمل ہوتی ہے اور حدیث مذکور کا بسند ابوالشیخ جید ہونا بھی ائمہ فن سے مصرح ہے اور پھر خود ماہنامہ تعلیم القرآن ص ۴۸ / اکتوبر ۱۹۶۷ء میں ہے "اس حدیث کی جو سند سدی صغیر پر مشتمل ہے اس کو بوجہ راوی مذکور کے کمزور کہا جائے گا اور جس سند میں یہ راوی نہیں ہے وہ کمزور نہیں ہے اور حدیث ھذا کی دوسری سند بھی ہے جس کے صحیح ہونے کی تصریح کرتے ہیں، چنانچہ ملا علی القاری الحنفی شرح مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں: قَالَ مِیْرَکْ نَقْلاً عَنِ الشَّیْخِ وَرَوَاہُ اَبُوالشَّیْخِ وَ ابْنُ حِبَّانٍ فِیْ کِتَابِ ثَوَابِ الْاَعْمَالِ بِسَنَدٍ جَیِّدٍ" (ماخوذ از تسکین الصدور)

تبصرہ نگار اگر اسی کو پیش نظر رکھ لیتے تو شاید انہیں اس بحث لکھنے کی زحمت گوارا نہ کرنا پڑتی، الغرض روز روشن کی طرح واضح ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور سماع سے اس میں حقیقی جسمانی سماع مراد ہے نہ کہ روحانی جیسا کہ صحابہ کرامؓ کے اشکال وَ قَدْ اَرِمْتَ سے واضح ہے کیونکہ روح اور جسم مثالی میں اس کا کوئی احتمال ہی نہیں ہے۔
پس آخر میں تبصرہ نگار کا یہ لکھنا کہ "اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو قبر کے نزدیک صلوٰۃ وسلام کے سماع سے وہی سماع مراد ہے جسے شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنیؒ روحانی سماع سے تعبیر فرماتے ہیں" الخ (ص ۲۴۲) حقیقت سے چشم پوشی یا دیدہ دانستہ اعراض عن الحقیقۃ کے مترادف ہے۔

جمہور کا مسلک یہی ہے کہ صلوٰۃ وسلام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک پر مع الجسد الشریف پیش ہوتا ہے جیسا کہ تفصیلاً گذر چکا ہے اور سماع سے مراد بھی

سماع الروح مع الجسد ہے، اب اس سے فقط روحانی سماع مراد لینا کسی طرح بھی صحیح نہیں ہوسکتا، حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارات آگے آ رہی ہیں جن میں روح اور جسم دونوں کے سماع کی تصریح ہے۔

عرض اعمال کی تحقیق

اس بارہ میں اولاً تو تبصرہ نگار نے ازالۃ الریب سے طویل عبارت نقل کی اور پھر خود ہی تسکین الصدور سے اس کی وہ تحقیق جو ہدایۃ الحیران کے موافق ہے نقل فرما کر تصریح کی ہے کہ ''ترمذی صاحب نے بھی اس کے قریب قریب ہی لکھا ہے'' (ص ۲۴۴) ازالۃ الریب میں امام سیوطیؒ کی خصائص الکبریٰ کے پیش نظر لکھا گیا تھا کہ ''کثرت تفحص کے بعد بھی حضرت امام سیوطیؒ کے زمانہ تک کسی اور محدث سے اس حدیث کی تصحیح یا تحسین نہیں مل سکی'' مگر بعد میں جب دیگر محدثین سے اس کی تصحیح مل گئی تو اسے تسکین الصدور میں باحوالہ درج کر دیا گیا، اس پر تبصرہ نگار کے نقد واعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ''علامہ سیوطیؒ معتبر محدث نہیں، کسی معتبر محدث سے اس کی تصحیح وتحسین ثابت نہیں، راویوں کی توثیق اور سند کا اتصال ثابت نہیں، اب کیا امام سیوطیؒ معتبر ہوگئے ہیں یا سند بزار طبقۂ اولیٰ اور ثانیہ میں شامل ہوگئی ہے یا طبقۂ ثالثہ ورابعہ کی حدیثیں قابل احتجاج ہوگئی ہیں، علامہ نورالدین ہیثمیؒ اگرچہ امام سیوطیؒ پر اقدم ہیں لیکن وہ بھی امام سیوطیؒ کی طرح ناقل وجامع ہیں اور ان کے رِجَالُهُ رِجَالُ الصَّحِيحِ کہنے سے حدیث کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا'' اس کے بعد آخر میں وہ یوں گوہرفشاں ہیں ''ان تمام سوالوں کا جواب نفی میں اور یقیناً نفی میں ہے مگر اس کے باوجود اب اس حدیث کو بالکل صحیح ہونے کا تمغہ حاصل ہوگیا ہے، حالانکہ اس کے ضعف وبطلان کے وہ تمام اسباب وعلل بدستور اس میں موجود ہیں جن کی ازالۃ الریب کی منقولہ بالا عبارت میں تصریح کی گئی ہے'' (ص ۲۴۵)

اس کے جواب میں صاحب تسکین الصدور، محقق اہل سنت، ترجمان دیوبندیت، حضرت

الاستاذ مولانا محمد سرفراز خان صاحب صفدر دامت برکاتہم نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے ہم ذیل میں بالفاظہٖ اس کا نقل کر دینا کافی سمجھتے ہیں جس سے تبصرہ نگار کے ان تمام الزامات کی اصلیت قارئین کے سامنے آ جائے گی، حضرت موصوف مدظلہم العالی تبصرہ نگار کے جواب کا خلاصہ لکھ کر فرماتے ہیں:

الجواب: جس وقت ہم نے ازالۃ الریب لکھی تھی اس وقت ہمارے سامنے صرف امام سیوطیؒ کی خصائص الکبریٰ کا حوالہ ہی تھا اور ہم صرف امام سیوطیؒ کی تصحیح پر ان کے متساہل ہونے کی وجہ سے مطمئن نہ تھے، لیکن سرسری طور پر اس کے دیگر مظان سے دیکھا تو کسی اور کی تصحیح و تحسین نہ مل سکی، لیکن بعد کو جب مجمع الزوائد، زرقانی، رئیس المحدثین ابن حجر ثانی حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحبؒ اور مولانا عثمانیؒ وغیرہ کے حوالے مل گئے تو ہم مطمئن ہو گئے اور ہم نے اسی اطمینان سے یہ بحث تسکین الصدور میں باحوالہ درج کر دی، اور اس سلسلہ میں اصل اعتماد امام سیوطیؒ کے علاوہ دوسروں پر ہے۔

جب اس روایت کے راوی صحیح بخاری کے راوی ہیں تو ان کے ثقہ ہونے میں کیا شبہ ہے؟ اور جب ذمہ داری سے علامہ ہیثمیؒ وغیرہ اس کو صحیح اور جید کہتے ہیں تو اصول حدیث کی رو سے صحت کیلئے اتصال سند بھی ضروری امر ہے لہٰذا اتصال سند بھی ثابت ہے، علامہ ابن الصلاح کا حوالہ اسی کتاب میں اپنے مقام پر آ رہا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ، اور علامہ ہیثمیؒ نرے ناقل اور جامع ہی نہیں ان کو صحیح اور ضعیف حدیثوں کے پرکھنے کا قوی ملکہ عطا فرمایا گیا ہے اور بعد میں آنے والے جملہ محدثین کرام اس سلسلہ میں ان پر اعتماد کرتے ہیں، جب یہ ذمہ دار حضرات اس کی تصحیح کرتے ہیں تو یہ روایت مسند بزار میں رہ کر بھی صحیح ہو سکتی ہے، نہ طبقہ بدلنے کی حاجت اور نہ اس صحیح روایت پر بے اعتمادی کی کوئی وجہ (تسکین الصدور، حاشیہ ص ۲۳۷)

اس تحریر دلپذیر سے تبصرہ نگار کے تمام سوالات کا جواب واضح ہے، اب ان

کا یہ ارشاد کہ ''ان تمام سوالوں کا جواب نفی میں ہے اور یقیناً نفی میں ہے'' (ص ۲۴۵) کس قدر قابل تعجب اور لائق افسوس ہے، یَا لَلتَّعَجُّب وَالْاَسَف ۔

رَدَّ اللہُ عَلَیَّ رُوْحِیْ کی تحقیق

ابوداؤد شریف میں ہے: مَا مِنْ اَحَدٍ یُسَلِّمُ عَلَیَّ اِلَّا رَدَّ اللہُ عَلَیَّ رُوْحِیْ حَتّٰی اَرُدَّ عَلَیْهِ السَّلَامَ اس صحیح اور حسن حدیث سے یہ ثابت ہے کہ سلام کہنے والے کا جواب دینے کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر کی طرف روح مبارک لوٹائی جاتی ہے اور اس ردسلام میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک کا جسم اطہر سے اتصال اور تعلق ہوتا ہے، اس حدیث شریف سے قبر اطہر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات بھی ثابت ہو رہی ہے اور حیات بھی ایسی کہ روح مبارک جسد اطہر کی طرف لوٹائی جاتی ہے اور روح مبارک کا جسد اطہر سے اتصال، تعلق اور رابطہ قائم ہوتا ہے۔

شیخ العرب والعجم حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ اسی حدیث پر معترض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں ''اگر لفظ اِلَیَّ رُوْحِیْ فرمایا گیا ہوتا تو آپ کا شبہ وارد ہوسکتا ہے، اِلٰی اور عَلٰی کے فرق سے آپ نے ذہول فرمایا، عَلٰی استعلاء کیلئے ہے اور اِلٰی نہایت طرف کیلئے ہے، اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ وسلام سے پہلے روح کا استعلاء نہ تھا نہ یہ کہ وہ جسم اطہر سے بالکل خارج ہوگئی تھی اور اب اس کو جسم اطہر کی طرف لوٹایا گیا ہے'' الخ (مکتوبات شیخ الاسلام ص ۲۲۷، ۲۲۸ ج ۱) نیز فرماتے ہیں کہ ''حاضری روضۂ مبارک کے وقت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پرفتوح کو وہاں جلوہ افروز، سننے والی، جاننے والی، غایت جمال وجلال کے ساتھ تصور کرتے ہوئے شہنشاہ عالم کے دربار کی حاضری خیال کیا جاوے اور جملہ طریق ادب کا لحاظ رکھا جائے'' الخ (ص ۳۱۲ ج ۱) ایک جگہ یوں ارقام فرماتے ہیں ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات نہ صرف روحانی ہے جو کہ عام شہداء کو حاصل ہے بلکہ جسمانی بھی ہے اور

از قبیل حیات دنیوی بلکہ بہت سی وجوہ سے اس سے قوی تر ہے'' الخ (ص ۱۲۰ ج ۱)

اشکال مع جواب

اس حدیث پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ہر سلام کرنے والے کے موقع پر بار بار نزع روح اور عود روح سمجھ سے بالاتر ہے، تو پھر اس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کیسے ثابت ہوگی؟ حضرات محدثین کرام وعلماء عظام نے اس کے مختلف جوابات دیے ہیں۔

علامہ ابن حجرؒ اور علامہ سخاویؒ نے اس کا ایک جواب یہ نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر دفن کے بعد آپ کی روح مبارک آپ کی طرف لوٹا دی ہے تاکہ آپ سلام کہنے والوں کے سلام کا جواب دیں اور پھر وہ روح آپ کے جسم اطہر میں مستمر ہے نہ یہ کہ لوٹائی جاتی ہے پھر نکالی جاتی ہے اور پھر لوٹائی جاتی ہے، اصل عبارت فتح الباری، القول البدیع اور فتح الملہم میں دیکھی جاسکتی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ روح مبارک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر میں موجود ہے اور ردروح توجہ سے کنایہ ہے اور یہ بعینہٖ وہی تقریر ہے جس کو تبصرہ نگار ''غلط، خودساختہ اور نصوص صریحہ کے سراسر خلاف فرمارہے ہیں'' ملاحظہ ہو اقامۃ ص ۲۴۷۔ کتنی دلیری اور سینہ زوری ہے، اس سے مبصر کی تحریف عبارات میں مہارت بھی خوب عیاں ہے۔

تشریح بالا سے حدیث رَدَّ اللہُ عَلَیَّ رُوْحِیْ کا یہ مفاد کہ ''عرض سلام جسد مع الروح پر ہوتا ہے صرف روح پر نہیں ہوتا'' اکابر اعلام کی تصریحات سے ثابت ہے، مگر تبصرہ نگار اس پر یوں تبصرہ فرماتے ہیں ''آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا یہ مفاد بیان کرنا آپ کی ذات گرامی پر افتراء کے زمرے میں آتا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ مراد ہرگز نہیں نہ حدیث کی یہ مراد سلف صالحین اور اکابر ہی سے منقول ہے'' (ص ۲۴۸) کیا اس افتراء اور الزام تراشی کی بھی کوئی حد ہے؟ ناظرین کرام ذرا غور فرمائیں کہ مبصر اپنی اس تحریر میں کن حضرات کو افتراء پرداز قرار دے رہے ہیں۔

اَلْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ کی تحقیق

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اَلْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ یُصَلُّوْنَ (شفاء السقام ص ۱۳۴، حیاۃ الانبیاء للبیہقی) (حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام اپنی قبروں میں زندہ ہیں اور نماز پڑھتے ہیں)

امام ابو یعلی کے طریق سے اس کے تمام راوی ثقہ اور ثبت ہیں اور ان کی سند بالکل صحیح ہے، محدث کبیر علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: رِجَالُ اَبِیْ یَعْلٰی رِجَالٌ ثِقَاتٌ (مجمع الزوائد ص ۲۱۱ ج ۱) وَھُوَ حَدِیْثٌ صَحِیْحٌ (السراج المنیر ص ۱۳۴ ج ۲) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وَصَحَّحَهُ الْبَیْهَقِیُّ (فتح الباری ص ۳۵۲ ج ۱) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: وَوَافَقَهُ الْحَافِظُ فِی الْمُجَلَّدِ السَّادِسِ (فیض الباری ص ۶۴ ج ۲) حضرت ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: صَحَّ خَبَرُ الْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ (مرقاۃ ص ۲۱۲ ج ۲) حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی (فتح الملہم ص ۳۲۹ ج ۱) اس کی تائید فرمائی ہے۔

ان حوالوں سے روز روشن کی طرح واضح ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، محدثین کرام نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ تبصرہ نگار نے اس پر جو طویل جرح کی ہے وہ لا طائل تحتہ ہے، ان کی تمام طول بیانی اور لایعنی بحث کا جواب مفصل و مدلل اور نہایت جامع و مسکت تسکین الصدور میں موجود ہے، ملاحظہ ہو ص ۲۱۴ تا ص ۲۲۲، لہٰذا ان کے غیر صحیح لکھنے سے کسی طرح بھی اس حدیث کی صحت پر اثر نہیں پڑتا۔

اس حدیث صحیح اور دیگر شرعی دلائل سے علماء ملت نے یہی سمجھا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام اپنی قبور مبارکہ میں زندہ ہیں، نماز پڑھتے ہیں اور ان کی یہ حیات محض روحانی نہیں ہے بلکہ ان کے اجساد مبارکہ کو بتعلق ارواح مقدسہ حیات حاصل ہے۔ چنانچہ علامہ سمہودیؒ فرماتے ہیں: وَاَمَّا اَدِلَّةُ حَیٰوةِ الْاَنْبِیَاءِ فَمُقْتَضَاهَا حَیَاةُ الْاَبْدَانِ کَمَا لَهٗ فِی الدُّنْیَا مَعَ الْاِسْتِغْنَاءِ عَنِ الْغِذَاءِ الخ

(وفاء الوفاء ص ۴۰۷ ج ۲) علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں: وَاَمَّا حَیٰوۃُ الْاَنْبِیَاءِ اَعْلٰی وَاَکْمَلُ وَاَتَمُّ مِنَ الْجَمِیْعِ لِاَنَّھَا لِلرُّوْحِ وَالْجَسَدِ عَلَی الدَّوَامِ عَلٰی مَاکَانَ فِی الدُّنْیَا (شفاء السقام) دوسرے مقام پر فرماتے ہیں: فَاِنَّ الصَّلٰوۃَ تَسْتَدْعِیْ جَسَداً حَیًّا الخ۔ علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں: نَحْنُ نُؤْمِنُ وَنُصَدِّقُ بِاَنَّہٗ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ حَیٌّ یُرْزَقُ فِیْ قَبْرِہٖ وَ اَنَّ جَسَدَ ہُ الشَّرِیْفَ لَا تَاْ کُلُہُ الْاَرْضُ وَالْاِجْمَاعُ عَلٰی ھٰذَا (القول البدیع ص ۱۲۵)

حضرت مولانا احمد علی سہارنپوریؒ نقل کرتے ہیں: وَالْاَحْسَنُ اَنْ یُّقَالَ اَنَّ حَیٰوتَہٗ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَا یَتَعَقَّبُھَا مَوْتٌ بَلْ یَسْتَمِرُّ حَیًّا وَالْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ (ہامش بخاری ص ۵۱۷ ج ۱) حضرت نانوتوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: انبیاء کرام کو انہی اجسام دنیوی کے تعلق کے اعتبار سے زندہ سمجھتا ہوں (لطائف قاسمی ص ۳)

حضرت اقدس گنگوہیؒ جو حضرت مولانا حسین علی صاحبؒ کے بھی استاذ ہیں فرماتے ہیں: وَلِاَ نَّ النَّبِیِّیْنَ صَلٰوۃُ اللّٰہِ عَلَیْھِمْ اَجْمَعِیْنَ لَمَّا کَانُوْا اَحْیَاءً فَلَا مَعْنٰی لِتَوْرِیْثِ الْاَحْیَاءِ مِنْھُمْ (الکوکب الدری ص ۴۲۳ ج ۱) حضرت شیخ المحدثین مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ فرماتے ہیں: اِنَّ نَبِیَّ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ حَیٌّ فِیْ قَبْرِہٖ کَمَا اَنَّ الْاَ نْبِیَاءَ عَلَیْھِمُ السَّلَامُ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِھِمْ (بذل المجہود ج ۲ ص ۱۱۷)

حکیم الامت حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کیلئے بہت کچھ شرف حاصل ہے کیونکہ جسد اطہر اس کے اندر موجود ہے بلکہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم یعنی جسد مع تلبس الروح اس کے اندر تشریف رکھتے ہیں، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قبر میں زندہ ہیں قریب قریب تمام اہل حق اس پر متفق ہیں، صحابہؓ کا یہی اعتقاد ہے (اشرف الجواب ص ۱۶۰ ج ۲) اور اپنے وعظ ثلج الصدور میں فرماتے ہیں: غرضیکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد اطہر موافقین اور مخالفین کے نزدیک بالاتفاق محفوظ ہے اور مع الروح ہے جیسا کہ بیان کیا گیا، وہ بقعہ جس سے جسم مبارک خصوص مع الروح

مس کئے ہوئے ہے عرش سے بھی افضل ہے۔

حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ: بیہقی وغیرہ نے حدیث انسؓ سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انبیاء علیہم السلام اپنی قبروں میں زندہ ہوتے ہیں اور نمازیں پڑھتے ہیں، کذافی المواھب (نشر الطیب)

(یہ کتاب سن ۱۳۲۸ھ میں بیان القرآن کی تالیف کے بعد لکھی گئی تھی، اس کو حضرتؒ کی ابتدائی کتابوں میں شمار کرنا غلط ہے جیسا کہ مؤلف اقامۃ نے لکھا ہے یہ ان کی بے خبری کی دلیل ہے) نیز فرماتے ہیں: آپ صلی اللہ علیہ وسلم بنص حدیث قبر میں زندہ ہیں'' (التکشف ص ۴۴۶)

حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: اِنَّ کَثِیْرًا مِّنَ الْاَعْمَالِ قَدْ ثَبَتَ فِی الْمُقْبُوْرِ کَالْاَذَانِ وَالْاِقَامَۃِ عِنْدَ الدَّارِمِیْ وَ قِرَاءَۃُ الْقُرْاٰنِ عِنْدَ التِّرْمِذِیْ (فیض الباری ص ۱۸۳ ج ۱) حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ تحریر فرماتے ہیں: اِنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ حَیٌّ کَمَا تَقَرَّرَ وَاَنَّہٗ یُصَلِّیْ فِیْ قَبْرِہٖ بِاَذَانٍ وَّاِقَامَۃٍ الخ (فتح الملہم ص ۴۱۹ ج ۳)

بہر حال محققین ومحدثینؒ اور اکابر دیوبندؒ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات فی القبر پر متفق ہیں اور اس کو وہ حیات دنیویہ اور جسمانی قرار دیتے ہیں، المہند میں بھی دنیویہ کی تصریح ہے، مگر یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ تمام احکام میں دنیوی حیات ہے کیونکہ جمہور کا یہ مسلک نہیں ہے، حضرات علماء دیوبندؒ کے کلام میں جہاں کہیں بھی حیات جسمانی اور حیات دنیوی کا ذکر ہے اس سے مراد جسد اطہر سے روح مبارک کا اتصال اور تعلق ہے، چنانچہ حضرت مولانا منظور احمد نعمانی مدظلہم حیات دنیویہ کا مطلب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ''اس کا مطلب تو صرف یہ ہے کہ وہ حیات دنیا کی سی ہے یعنی مع الجسد ہے، صرف برزخی روحانی نہیں جو تمام مومنین کو بھی حاصل ہے جن کے اجسام مٹی ہو چکے ہیں'' الخ (حاشیہ ماہنامہ تعلیم القرآن نومبر ودسمبر ۱۹۵۹ء ص ۳۹)

شیخ الحدیث والتفسیر حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ فرماتے ہیں کہ ”تمام اہل سنت والجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے کہ حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام وفات کے بعد اپنی قبروں میں زندہ ہیں اور نماز وعبادت میں مشغول ہیں اور حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوۃ والسلام کی یہ برزخی حیات اگرچہ ہم کو محسوس نہیں ہوتی لیکن بلاشبہ یہ حیات حسی اور جسمانی ہے، اس لئے کہ روحانی اور معنوی حیات تو عامہ مومنین بلکہ ارواح کفار کو بھی حاصل ہے“ (حیات نبوی ص۲) آگے لکھتے ہیں کہ ”غرض یہ کہ حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کی حیات جسمانی ہے محض روحانی نہیں ہے اس لئے کہ مرنے کے بعد روحانی حیات اور مس وادراک حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ احادیث صحیحہ سے تمام افراد اور آحاد بشر کیلئے ثابت ہے“ (ص۵) اس پر چند دلائل ذکر کرنے کے بعد آخر میں تحریر فرماتے ہیں کہ ”یہ تمام امور اس امر کی قطعی دلیل ہیں کہ حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کی حیات جسمانی ہے اور ارواح طیبہ کا اجسام مبارکہ سے تعلق قائم ہے“ (ص۱۱) اپنی شہرہ آفاق مقبول کتاب سیرۃ المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم میں حدیث اَلْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِهِمْ یُصَلُّوْنَ کے متعلق فرماتے ہیں کہ ”بلاغت کا قاعدہ ہے کہ کلام میں آخری قید محط کلام ہوتی ہے لہٰذا اَلْاَنْبِیَاءُ اَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِهِمْ یُصَلُّوْنَ میں مقصود کلام صلوٰۃ اور عبادت فی القبر کا بیان کرنا ہے اور مقصود یہ ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کے اجسام مطہرہ اگرچہ اس عالم سے دوسرے عالم میں منتقل ہوگئے ہیں لیکن وہی اجسام حسب سابق مشغول عبادت ہیں اور اعمال حیات اور اشغال زندگی بدستور جاری ہیں“ (ص۲۸۰ ج۲)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کے اجساد مبارکہ مع تعلق روح عبادت میں مشغول ہیں، تو اب تبصرہ نگار کا یہ لکھنا کہ ”لیکن انہیں یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ موسیٰ علیہ السلام کے قبر میں نماز پڑھنے کا مطلب یہ نہیں کہ ان کا

بدن عنصری قبر میں کھڑا ہو کر نماز پڑھ رہا تھا بلکہ روح متمثل ہو کر نماز میں مصروف تھی جیسا کہ اکابر علماء امت کے حوالوں سے پہلے گذر چکا ہے، اس لئے بشرط صحت اس حدیث سے بھی یہی مراد ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی روحیں متمثل ہو کر نماز پڑھتی ہیں'' (ص ۲۵۶) باطل محض اور غلط ہے۔

قبر میں اعادۂ روح اور عذاب قبر

قبر کا عذاب وثواب قرآن وسنت اور اجماع امت سے ثابت ہے اور کتب عقائد میں بھی تصریح ہے عَذَابُ الْقَبْرِ حَقٌّ بعض معتزلہ اور روافض نے اس کا انکار کیا ہے لیکن اہل سنت والجماعت کا اس پر اتفاق ہے۔ تبصرہ نگار بھی بظاہر اس کا یوں اعتراف کرتے ہیں ''عالم برزخ کا ثواب وعذاب اب دین اسلام کے مسلّمہ عقائد میں سے ہے اور نصوص کتاب وسنت اور اجماع امت سے ثابت ہے'' (ص ۲۵۷)

جمہور اہل سنت والجماعت کا مذہب یہی ہے کہ قبر کا عذاب وثواب روح اور جسم دونوں پر ہوتا ہے، بعض حضرات مثلاً علامہ ابن حزمؒ وغیرہ کا یہ نظریہ ہے کہ قبر میں عذاب وراحت محض روح کو ہوتی ہے، لیکن صحیح اور صریح احادیث اس نظریہ کو پرزور رد کرتی ہیں اور جمہور علماء ملت اس کے خلاف ہیں اس لئے یہ نظریہ صحیح نہیں ہے، مگر افسوس کہ مؤلف اقامۃ البرہان اسی غلط نظریہ کے قائل ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں ''باقی انبیاء علیہم السلام، شہداء کرام اور مومنین کو برزخ میں جو نعیم وراحت حاصل ہوتی ہے وہ صرف ان کی روحوں کو ہے ابدان عنصریہ اس میں شریک نہیں ہیں'' (ص ۱۹۸) نیز لکھتے ہیں کہ ''سوال نکیرین کے وقت بدن میں روح کا اعادہ کسی قطعی دلیل سے ثابت نہیں، یہی وجہ ہے کہ اس میں علماء اہل سنت کے درمیان اختلاف ہے'' (ص ۲۵۷) تبصرہ نگار کے نزدیک تو روح کا اعادہ نص قطعی کے خلاف تھا لیکن اب وہ اس میں اہل سنت کے مابین اختلاف تسلیم کر رہے ہیں، تو کیا جو اہل سنت اعادۂ روح کے قائل

ہیں وہ نص قطعی کی مخالفت کے باوجود اہل سنت ہی ہیں؟

تبصرہ نگار حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی عبارت اَمَّا اَھْلُ السُّنَّۃِ وَالْجَمَاعَۃِ فَلَھُمْ فِیْہِ قَوْلَانِ الخ سے یہ تأثر دینا چاہتے ہیں کہ عذاب وثواب فقط روح کو ہوتا ہے اور یہ بھی اہل سنت ہی کا مذہب ہے، اول تو یہ جمہور اہل سنت کا مذہب نہیں ہے بعض کا ہے جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ یہ مردود ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں، دوسرے یہ کہ اسی عبارت سے جو یہ واضح ہے کہ روح اور جسم دونوں پر عذاب وثواب کا قول بھی اہل سنت ہی کا ہے تو پھر ان اہل سنت پر نص قطعی کی مخالفت کے الزام سے تبصرہ نگار کیسے دست بردار ہوں گے اور اس کا کیا جواب دیں گے؟ تیسرے یہ کہ حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ جن کے حوالہ سے یہ عبارت نقل کی گئی ہے خود تصریح فرماتے ہیں کہ ''دوسرا قول مشہور اور مختار ہے اور میرے نزدیک سوال روح اور جسم دونوں سے ہوتا ہے''

اصل عبارت یہ ہے: ثُمَّ السُّؤَالُ عِنْدِیْ یَکُوْنُ بِالْجَسَدِ مَعَ الرُّوْحِ کَمَا اَشَارَ اِلَیْہِ صَاحِبُ الْھِدَایَۃِ فِی الْاَیْمَانِ الخ (فیض الباری ص ۱۸۵ ج ۱)

اور اکثر شراح ہدایۃ کا بھی یہی مذہب ہے چنانچہ فرماتے ہیں: اِخْتَارَہٗ اَکْثَرُ شَارِحِیْ الْھِدَایَۃِ وَھُوَ الْمُخْتَارُ (العرف الشذی ص ۳۵۵) تبصرہ نگار کی دیانتداری دیکھئے کہ فیض الباری کی عبارت نقل کرتے ہوئے اس عبارت کو حذف کر دیا جس سے مختار مذہب اور حضرت علامہ کے مسلک کا علم ہو رہا تھا، اِنَّا لِلّٰہِ الخ۔ اس تحقیق سے بھی واضح ہے کہ انہوں نے جو مذہب اختیار کیا ہے جمہور اہل سنت کا وہ مذہب نہیں ہے۔

تبصرہ نگار نے دعویٰ کیا ہے کہ ''تمام صوفیاء کے نزدیک برزخ میں ثواب وعذاب صرف روح کیلئے ہے اور بدن عنصری اس میں شریک نہیں'' (ص ۲۵۷) حالانکہ یہ غلط ہے، کیونکہ جو حضرات صوفیاء کرامؒ قبر اور برزخ میں حساب، سوال اور عذاب وراحت بدن مثالی کیلئے تسلیم کرتے ہیں وہ یہ نہیں فرماتے کہ بدن مادی اور

عنصری کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا بلکہ ان کا نظریہ یہ ہے کہ بدن مثالی کے ساتھ بدن عنصری اور مادی بھی اس میں برابر شریک ہے، چنانچہ حضرت اقدس حکیم الامۃ التھانویؒ نے التکشف میں اور علامہ آلوسیؒ نے روح المعانی میں اس کی تصریح فرمائی ہے، لہٰذا مبصر کا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔

اسی طرح انہوں نے علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ کی بعض عبارات کے حوالہ سے جو یہ لکھا ہے کہ ''جن سے اہل سنت کے مسلک کی پوری وضاحت ہو جاتی ہے'' (ص ۲۶۷) ہرگز صحیح نہیں ہے، اہل سنت والجماعت کے مسلک کی وضاحت تو ان عبارات سے ہوتی ہے جن میں حضرت علامہ ابن القیمؒ اور ابن تیمیہؒ نے صاف وضاحت کی ہے کہ اہل سنت کا یہی مذہب ہے کہ عذاب وثواب کا تعلق جسم اور روح دونوں سے ہے، ملاحظہ ہو کتاب الروح۔

مگر تبصرہ نگار نے ان تمام عبارات کو ترک کر دیا اور بعض قابل تاویل عبارتیں نقل کر کے انہیں اہل سنت کے مسلک کی پوری پوری ترجمان قرار دے دیا، جبکہ خود ہی یہ بھی لکھ رہے ہیں کہ ''امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ اہل سنت کے نزدیک برزخ کا ثواب وعذاب روح اور بدن دونوں پر ہوتا ہے'' (ص ۲۶۷) فَاعْتَبِرُوْا یَآاُولِی الْاَبْصَارِ۔

تبصرہ نگار نے ایک بحث یہ بھی لکھ ماری کہ ''عذاب وثواب کا تعلق اس قبر سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق عالم برزخ سے ہے، اس گڑھے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے'' اس سلسلہ میں انہوں نے حضرت حکیم الامت تھانویؒ اور مفسر حقانی حضرت مولانا عبدالحقؒ کے حوالے بھی پیش کئے ہیں، مگر افسوس کہ وہ ان عبارات کی حقیقت کو نہ سمجھ سکے اور بلا سوچے سمجھے اپنے دعویٰ پر بطور دلیل کے انہیں چسپاں کر دیا۔

ان حضرات کا مقصد ان عبارات سے محض ان ملحدین کے اعتراض کا جواب دینا تھا جو عذاب وثواب قبر کے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ جس میت کو شیر کھا جائے یا جل

جائے یا ڈوب جائے تو اسے کیسے عذاب وثواب ہوگا؟ ان حضرات نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے کہ قبر اسی حسی قبر اور گڑھے میں منحصر نہیں ہے بلکہ اس کا مفہوم وسیع ہے، لہٰذا جو شخص جل جائے یا غرق ہو جائے یا اسے درندہ کھا جائے اسے بھی یہ عذاب وثواب ہوسکتا ہے۔ قبر کے مفہوم کو وسیع کر کے اس اشکال کا جواب دیا ہے نہ کہ اس گڑھے کے قبر ہونے سے انکار فرمایا ہے۔

ان حضرات کی ان کتابوں کے نام سے ہی یہ حقیقت عیاں ہے، چنانچہ اشرف الجواب کا پورا نام یہ ہے ''اشرف الجواب لشفاء المرتاب'' اسی طرح عقائد الاسلام میں بھی اسلامی عقائد کی حقانیت کا اثبات کرتے ہوئے ملحدین کے نظریات کو رد کیا گیا ہے۔

اس تشریح کی تائید اس عبارت سے بھی ہو رہی ہے جس کو خود تبصرہ نگار حضرت مفتی محمد کفایت اللہ صاحبؒ کے حوالہ سے نقل کر رہے ہیں کہ ''قبر میں عذاب کا ہونا حق ہے، قبر سے مراد زمین کا گڑھا ہی نہیں بلکہ موت کے بعد آخرت سے پہلے کا زمانہ مراد ہے (جواہر الایمان ص ۶، ۷)'' (اقامۃ ص ۲۶۳) اس میں حصر کی نفی کی گئی ہے نہ کہ اس کے قبر ہونے کی، یہی مراد ان عبارات کی ہے جو اشرف الجواب اور عقائد الاسلام کے حوالہ سے اقامۃ البرہان میں نقل کی گئی ہیں کہ وہاں بھی حصر کی نفی ہے نہ کہ اس کے قبر ہونے کی فَافْهَمْ وَانْصِفْ۔

تحریر بالا سے ثابت ہوا کہ ہدایۃ الحیران میں اس سلسلہ کے متعلق جو کچھ لکھا گیا تھا وہی اہل سنت کے مسلک کی صحیح ترجمانی ہے اور مبصر کا اس سے انکار اور اعتراض محض ضد اور نادانی ہے۔

اس بحث کے آخر میں تبصرہ نگار یوں رقمطراز ہیں ''باقی رہا ترمذی صاحب کا یہ کہنا کہ فقہ اکبر میں امام صاحبؒ نے قبر میں اعادۂ روح تسلیم کیا ہے (ص ۱۹) تو اس سلسلہ میں گذارش ہے کہ یہ فقہ اکبر جس کی شرح علامہ ملا علی قاریؒ اور ابو المنتہیٰؒ نے لکھی ہے

وہ امام ابو حنیفہؒ کی تصنیف نہیں بلکہ وہ ابو حنیفہ بخاری کی تصنیف ہے جسے غلطی سے اشتراک کنیت کی وجہ سے امام صاحبؒ کی طرف منسوب کر دیا گیا'' (ص۲۷۰)

حالانکہ الفقہ الاکبر کو ابو حنیفہ البخاریؒ کی تصنیف قرار دے دینا معتزلہ کی مخترعات میں سے ہے جیسا کہ طاش کبریٰ نے مفتاح السعادۃ ص۲۹ ج۲ پر تحریر کیا ہے، معلوم ہوا کہ یہ امام صاحبؒ ہی کی تصنیف ہے اور اس کا یہ حوالہ بھی صحیح اور نص صریح ہے، لَاشَکَّ فِیْہِ (تسکین الصدور)

تبصرہ نگار نے مقام خامس میں بلاوجہ طوالت سے کام لیا ہے اور خواہ مخواہ فضول بہت سے صفحات سیاہ کر ڈالے ہیں، ہم نے مختصراً ان کی بعض تنقیدات کا جائزہ پیش کر دیا ہے اور اس سلسلہ میں تسکین الصدور اور حیات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام سے خاصی مدد لی ہے، اہل علم تفصیل کیلئے انہیں کتب کا مطالعہ کریں۔

حق تعالیٰ صراط مستقیم پر استقامت نصیب فرماویں، امین۔

وَاللّٰہُ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْم

مقام سادس در تحقیق اطلاق طاغوت

انبیاء اور ملائکہ علیہم السلام پر طاغوت کا اطلاق اجماع کے خلاف ہے

طاغوت کو عام معنی کے اعتبار سے ہر معبود غیر اللہ پر جن میں خدا تعالیٰ کے مقبول بندے انبیاء کرام اور ملائکہ علیہم السلام بھی شامل ہوں اس کا اطلاق جائز نہیں ہے، بلغۃ الحیران میں طاغوت کے معنی کُلُّ مَا عُبِدَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ کی وجہ سے اس کا اطلاق ملائکہ اور رسول پر بھی جائز قرار دیا گیا ہے، مؤلف جواہر نے بھی اس کی تردید نہیں کی بلکہ فقط تعبیر بدل دی ہے ورنہ مراد ان کی بھی اس عموم سے وہی ہے جو بلغۃ الحیران میں لکھا گیا ہے۔

اسی لئے ہدایۃ الحیران میں اس کی مدلل ومفصل تردید کر کے ثابت کیا گیا کہ حقیقی اور مجازی کسی بھی معنی کے اعتبار سے اس کا اطلاق ان مقدس ہستیوں پر نہیں ہوسکتا اور خود لغت سے بھی اس کی تائید نہیں ہوتی۔ اور مفسرین نے کُلُّ مَا عُبِدَ سے جس عموم کو بیان کیا ہے ان کا مقصود فقط اس حصر کی نفی ہے جو اس مقام پر مفسرین کی تمثیلات سے بادی النظر میں ظاہر ہو رہا تھا، پوری تفصیل ہدایۃ الحیران میں موجود ہے۔

تبصرہ نگار لکھتے ہیں ''تفسیر جواہر القرآن میں کسی بھی جگہ انبیاء علیہم السلام اور ملائکہ کرام کے طاغوت میں داخل ہونے کی تصریح نہیں کی گئی'' الخ (ص ۲۷۲)

اس کا جواب تو پہلے سے ہی ہدایۃ الحیران میں موجود تھا کہ ''بلغہ کی عبارت وحشت ناک اور ثقیل ہے جس کو مؤلف جواہر نے اپنی تعبیر میں ڈھال دیا ورنہ مقصود

دونوں کا ایک ہی ہے''اگران کا مقصود یہ نہ ہوتا تو پھر وہ صراحۃً اس کی تردید کرتے، لہٰذا مؤلف جواہر کی تعبیر اَلْکِنَایَۃُ اَبْلَغُ مِنَ التَّصْرِیْحِ کے پیش نظر پورے طور پر اسی مفہوم کو ادا کر رہی ہے جس کی تصریح بلغتہ میں کر دی گئی ہے، اس لئے تبصرہ نگار کا یہ ارشاد''عذر گناہ بدتر از گناہ'' کے قبیل سے ہے۔

تبصرہ نگار نے لغت اور تفسیر کی مختلف عبارات نقل کر کے ثابت کیا ہے کہ طاغوت کے معنی میں عموم ہے اور اس کا استعمال ذی طغیان کیلئے مخصوص نہیں، یہ انہوں نے بلاضرورت خامہ فرسائی کی ہے، ہدایۃ الحیران میں پہلے سے ہی یہ بحث مع جواب موجود ہے اور تصریح ہے کہ اس کے باوجود بھی اس کا اطلاق ان ہستیوں پر نہیں ہوسکتا، کیونکہ کسی شے میں طغیان کا معنی اگر نہ بھی پایا جائے مگر اس کا سبب طغیان ہونا اس اطلاق کیلئے پھر بھی ضروری ہے اور ان حضرات میں یہ دونوں باتیں نہیں ہوتیں۔

پھر علی سبیل التنزیل اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ لغوی معنی سے قطع نظر کر کے ایک جدید اصطلاح کے اعتبار سے یہ اطلاق ان حضرات پر کیا گیا ہے تب بھی اس اطلاق میں ان برگزیدہ ہستیوں کی شان میں یہ اطلاق موجب ایہام تنقیص ہے اس لئے بھی یہ اطلاق ناجائز ہے اور اس کی مثال میں لفظ رَاعِنَا کو پیش کیا گیا، ملاحظہ ہو ہدایۃ الحیران۔

مگر مؤلف اقامۃ البرہان ان تمام ادلہ سے چشم پوشی کرتے ہوئے فقط ان عبارات کو پیش کر کے آگے چلتے بنے جن میں صرف اس کا ذکر تھا کہ طاغوت سے شیطان کے علاوہ کُلُّ مَا عُبِدَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ بھی مراد لیا جا سکتا ہے، حالانکہ اس سے بھی شیطان مراد ہونا زیادہ راجح ہے، تفسیر ابن کثیر میں اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے ثابت کیا گیا ہے اور مفسر ابن کثیرؒ اس کو بہت قوی فرما رہے ہیں۔

تبصرہ نگار اگر اپنی پیش کردہ عبارات سے انبیاء کرام اور ملائکہ علیہم السلام پر

طاغوت کے اطلاق کا جواز سمجھتے ہیں اور اس کو وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں تو پھر وہ یہ کیوں فرما رہے ہیں کہ ''تفسیر جواہر القرآن میں کسی بھی جگہ انبیاء علیہم السلام اور ملائکہ کرام کے طاغوت میں داخل ہونے کی تصریح نہیں کی گئی'' الخ، جب یہ اطلاق جائز ہے تو پھر تصریح کی نفی کا کیا مطلب ہے؟

اور اگر ناجائز ہے اور یقیناً ناجائز ہے تو پھر آخر میں یہ لکھنے کا کیا مقصد ہے کہ ''مفسرین کی تصریحات آپ کے سامنے ہیں ان سے آپ خود ہی فیصلہ فرمالیں کہ آیا طاغوت بمراد ہر معبود غیر اللہ کے انبیاء علیہم السلام اور ملائکہ کرام پر اس اطلاق کی گنجائش ہے یا نہیں'' (ص ۲۷۷)

کیا انہیں اپنے دلائل پر اطمینان نہیں ہے اور پہلے جواہر اور بلغہ میں بغیر فیصلہ کے ہی یہ اطلاق کیا گیا ہے، یا وہ ہدایۃ الحیران کے دلائل کی حقانیت کی وجہ سے صاف طور پر اسے تسلیم کرنے کی بجائے اس بلیغ تعبیر سے اس کو قبول فرما رہے ہیں؟

ع آخر کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

فقط

مقام سابع

در تحقیق مسئلہ استمداد و استشفاع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر شریف سے استمداد و استشفاع کا انکار خلاف جمہور اہل سنت ہے

آیت قرآنی وَلَوْ اَنَّهُمْ اِذْ ظَّلَمُوْا اَنْفُسَهُمْ جَاءُوْكَ الاٰية کے متعلق مؤلف جواہر نے لکھا ہے ''اس آیت کا تعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے اسی واقعہ سے ہے اور اب آپ کی قبر سے استمداد و استشفاع جائز نہیں'' (جواہر القرآن ص ۲۲۷ ج ۱) حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر اطہر سے استمداد و استشفاع کے جواز پر جمہور اہل سنت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی لئے مؤلف جواہر کے مذکورہ نظریہ کی مدلل اور مضبوط و متین تردید ہدایۃ الحیران میں کی گئی ہے۔

مگر تبصرہ نگار نے بے سروپا اور فضول، بے جوڑ اور بے ربط مضامین کی بھرتی کے بعد لکھ مارا کہ ''حاصل کلام یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مزار مبارک سے استشفاع اجماع صحابہؓ اور تعامل سلف اور تعامل اہل سنت کے سراسر خلاف اور بدعت سیئہ ہے، فَمَا ذَا بَعْدَ الْحَقِّ اِلَّا الضَّلَالُ'' (ص ۳۱۲) انا للہ وانا الیہ راجعون، حالانکہ حضرات صحابہ کرامؓ کا استشفاع عند القبر الشریف کے بدعت سیئہ ہونے پر اجماع تو درکنار، کسی ایک صحابیؓ سے بھی صریح الفاظ میں اس کی نفی ثابت نہیں ہے۔

ہدایۃ الحیران میں ذکر کردہ واقعات اور علماء وفقہاء کرام، کتابوں پر جن کی نظر ہے وہ بخوبی جانتے ہیں کہ حضرات سلف کا اور جمہور کا مسلک اور تعامل کیا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ حضرات فقہاء کرامؒ جو عند القبر استشفاع کو جائز قرار دیتے ہیں اور بڑے ادب وتعظیم کے ساتھ اس کا شرعی اور فقہی طریقہ بتاتے ہیں کیا یہ سب اہل سنت کے مسلک کے خلاف تھے؟ اور کیا یہ بدعت سیئہ کے مرتکب اور اس کو رواج دینے والے تھے؟ اور کیا یہ سب حضرات اِلَّا الضَّلَالُ کا مصداق ہو کر گمراہ قرار پائے؟ اِنَّا لِلّٰہِ الخ، تبصرہ نگار نے مذکورہ الفاظ لکھتے وقت اس بات کا قطعاً لحاظ نہیں کیا کہ وہ یہ فتویٰ کن مقدس ہستیوں پر لگا رہے ہیں، اس کو اِعْجَابُ کُلِّ ذِیْ رَأْیٍ بِرَأْیِہٖ اور لَعَنَ اٰخِرُ ھٰذِہِ الْاُمَّۃِ اَوَّلَھَا کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے۔

بہر حال قبر اطہر سے استشفاع ایک شرعی مسئلہ ہے جس کا ثبوت حضرات صحابہ کرامؓ سے اور ان کے ایک گونہ اجماع اور حضرت عمرؓ کی تائید اور تصویب سے ہے، یہ صرف حضرات متأخرین کی ایجاد ہی نہیں ہے جیسا کہ تبصرہ نگار کا بے بنیاد وہم ہے، تفصیل وفاء الوفاء ج ۲ میں ملاحظہ ہو، اسی کے حوالہ سے یہ واقعات ہدایۃ الحیران میں ذکر کئے ہیں، ان میں حضرت بلال بن الحارث المزنیؓ صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا واقعہ بطور خاص قابل ذکر ہے جس کو علامہ علی بن عبد الکافی السبکیؒ نے امام بیہقیؒ کی کتاب دلائل النبوۃ سے پوری سند کے ساتھ نقل کیا ہے (ملاحظہ ہو شفاء السقام ص ۱۳۰)

اور حافظ ابن کثیرؒ نے یہ واقعہ امام بیہقیؒ کی پوری سند کے ساتھ نقل فرما کر آخر میں لکھا ہے: وَھٰذَا سَنَدٌ صَحِیْحٌ (البدایۃ والنہایۃ ص ۹۲ ج ۷) حافظ ابن حجر عسقلانیؒ لکھتے ہیں: رَوَاہُ ابْنُ اَبِیْ شَیْبَۃَ بِاِسْنَادٍ صَحِیْحٍ مِنْ رِوَایَۃِ اَبِیْ صَالِحِ السَّمَّانِ الخ (فتح الباری ص ۱۳۰ ج ۳) اور اس روایت کے تمام راوی ثقہ ہیں اور حافظ ابن کثیرؒ اور حافظ ابن حجرؒ اور علامہ سمہودیؒ وغیرہ اس روایت کی سند کو صحیح کہتے ہیں، امام ابن جریرؒ اور

حافظ ابن کثیرؒ کے نزدیک یہ واقعہ سن ۱۷ھ کے اواخر اور سن ۱۸ھ کی ابتداء کا ہے، جبکہ علامہ ابن خلدونؒ فرماتے ہیں کہ یہ واقعہ ۱۸ھ میں پیش آیا۔ یہ واقعہ حضرت عمرؓ نے حضرات صحابہ کرامؓ سے بیان کیا اور فرمایا کہ فَاِنَّ بِلَالَ بْنَ الْحَارِثِ یَزْعَمُ ذِیَّهٗ وَ ذِیَّتَهٗ فَقَالُوْا صَدَقَ بِلَالٌ" (تاریخ طبری ص ۹۹ ج ۴، البدایۃ والنہایۃ ص ۹۱ ج ۴)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ:

(۱) یہ واقعہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات حسرت آیات سے تقریباً صرف سات، آٹھ سال کے بعد ہی پیش آیا، اس وقت صحابہ کرامؓ کی ایک کثیر تعداد موجود تھی۔

(۲) خواب دیکھنے والے کوئی مجہول شخص نہ تھے بلکہ حضرت بلال بن الحارث المزنیؓ مشہور و معروف صحابی تھے۔

(۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر اطہر کے پاس حاضر ہو کر طلب دعاء اور سوال شفاعت شرک نہیں ورنہ یہ جلیل القدر صحابی ہرگز یہ عمل نہ کرتے۔

(۴) یہ معاملہ نرے خواب کا نہیں بلکہ اسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ جیسے خلیفہ راشد کی تائید اور تصویب حاصل ہے: عَلَیْکُمْ بِسُنَّتِیْ وَ سُنَّۃِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِیْنَ الحدیث اور اِقْتَدُوْا بِالَّذِیْنَ مِنْ بَعْدِیْ اَبِیْ بَکْرٍ وَّ عُمَرَ کے تحت اوّلاً تو اس عمل کا سنت ہونا ورنہ مستحب اور اقل درجہ جواز واضح ہے۔

(۵) واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب دیگر صحابہ کرامؓ سے بیان فرمایا تو انہوں نے صَدَقَ بِلَالٌ" کہہ کر اس کی پرزور تائید کی، لہٰذا یہ واقعہ بلاشبہ صحیح اور حجت ہے، بے جا اعتراضات سے اس کی حیثیت ہرگز متاثر نہیں ہوتی (از تسکین الصدور ملخصًا)

تبصرہ نگار نے اس پر یہ لکھ کر جان چھڑانے کی کوشش کی ہے کہ "سوالحمد للہ اس واقعہ کا راوی سیف بن عمر جنی کذاب، وضاع ہے، ہوسکتا ہے کہ یہ قصہ خود اس کی

اپنی ہی تصنیف ہو، لہٰذا حضرت بلال بن حارثؓ کا دامن اس جھوٹے قصے سے بالکل پاک ہے'' (ص ۲۹۶) مبصر کے قلم کی آزادی ملاحظہ فرمایئے کہ جس واقعہ کے سب راوی ثقہ اور صحیح ہیں وہ اس کو محض خام خیال سے جھوٹ ثابت کر کے رد کرنے کی فکر میں ہیں، جب انہیں خود تسلیم ہے کہ ''لیکن صحابہؓ کی پیروی کرنا ہمارا دینی فریضہ ہے اور ان کے دائرۂ عمل سے باہر قدم رکھنا کھلی گمراہی ہے'' (ص ۲۹۰) تو پھر وہ اب اس کے خلاف کیوں برسر پیکار ہیں؟ جبکہ خود ان کے پیر و مرشد حضرت مولانا حسین علی صاحبؒ نے بھی یہ واقعہ اپنی کتاب تحریرات حدیث میں بلانکیر درج فرمایا ہے۔

ہدایۃ الحیران میں خلیفہ ابو جعفر کے سوال پر حضرت امام مالکؒ کا وہ ارشاد جس میں حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے طلب شفاعت کا ذکر تھا وفاء الوفاء کے حوالہ سے نقل کر کے لکھا گیا تھا ''ابو جعفر کے اس واقعہ کو قاضی عیاضؒ نے بھی شفاء میں عمدہ سند کے ساتھ بیان فرما دیا ہے'' (ص ۳۹۱ طبع جدید) اس پر تبصرہ نگار نے وہی اعتراضات صفحہ ۲۹۱ تا صفحہ ۲۹۳ تک پھیلا کر لکھ دئے جو علامہ حافظ ابن تیمیہؒ نے ذکر کئے ہیں اور اصولی طور پر وہ تین اعتراضات ہیں:

(۱) یہ حکایت منقطع ہے کیونکہ اس میں محمد بن حمید الرازی نے امام مالکؒ کو نہیں پایا۔

(۲) محمد بن حمید اہل حدیث کے نزدیک ضعیف ہے۔

(۳) حضرت قاضی عیاضؒ نے فقہ مالکی کی کتاب میں مبسوط کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ میں اس کو درست نہیں سمجھتا کہ کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کے پاس کھڑا ہو کر دعاء مانگے، بس سلام کرے اور چلتا جائے (قاعدہ جلیلہ ص ۷۳)

الجواب: اصل بات یہ ہے کہ قاضی عیاضؒ کی سند میں راوی ابن حمید ہے جس کو علامہ ابن تیمیہؒ نے محمد بن حمید الرازی سمجھ لیا ہے، اس کی تفصیل تسکین الصدور

ص ۳۴۷ و ص ۳۴۸ پر ملاحظہ فرمائیں، مذکورہ دونوں اعتراضات کا جواب لکھنے کے بعد آخر میں فرماتے ہیں ''الغرض اس حکایت کو جھٹلانے اور منقطع اور ساقط الاعتبار قرار دینے کی کوئی ٹھوس اور قابل اعتماد دلیل موجود نہیں ہے، اس کو جب قاضی عیاضؒ جیسے محدث نقل کرتے ہیں اور عبدالکافی السبکیؒ اور سمہودیؒ جیسے وسیع النظر عالم بِاِسْنَادٍ جَیِّدٍ کہتے ہیں تو اس کے تسلیم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں'' (تسکین ص ۳۴۹)

باقی رہا یہ کہ مبسوط میں امام مالکؒ سے روایت کہ ''زیارت کنندہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کے پاس کھڑا ہو کر دعاء نہ کرے بلکہ سلام کہہ کر چلا جائے'' تو اس کے متعلق یہ گذارش ہے کہ اولاً تو حضرت امام مالکؒ سے اس کے خلاف بھی روایت موجود ہے جس میں تصریح ہے کہ جب آدمی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کے پاس آئے تو قبلہ کی طرف پیٹھ پھیر کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رخ کر کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ بھی پڑھے اور دعاء بھی کرے (شفاء السقام ص ۱۱۹) دوسرے یہ کہ یہ کراہت صرف ان کے حق میں ہے جو ہر وقت مدینہ طیبہ میں مقیم ہوں جس کی وجہ وہ خود یہ بیان فرماتے ہیں: لِاَنَّ ذٰلِکَ تَحِیَّۃٌ لَّہٗ وَالْمَحْیَا لَا یَقْصُدُ بَیْتَہٗ کُلَّ وَقْتٍ لِتَحِیَّۃٍ بِخِلَافِ الْقَادِمِیْنَ مِنَ السَّفَرِ (فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۱۱۸ ج ۲۷) اس سے مذکورہ کراہت کی وجہ بھی صاف ظاہر ہے کہ یہ ایک خاص حالت پر محمول ہے اور اس کی وجہ عدم سماع نہیں ہے۔

لہٰذا تبصرہ نگار نے مذکورہ اعتراضات کے پیش نظر جو یہ لکھا ہے کہ ''اس سے صاف واضح ہو گیا کہ اس حکایت کی امام مالکؒ کی طرف نسبت روایت و درایت دونوں اعتبار سے غلط اور باطل ہے'' (ص ۲۹۳) خود سراسر لغو اور باطل ہے۔

تبصرہ نگار ہدایۃ الحیران میں عتبی کے حوالہ سے نقل کردہ اعرابی کے واقعہ پر بہت برہم ہیں اور سرے سے اس واقعہ کو ہی بے اصل قرار دینے نیز عتبی پر جرح میں ہی

انہوں نے سارا زور قلم صرف کر دیا ہے، حالانکہ تفسیر ابن کثیر کے علاوہ امام نوویؒ کی کتاب الاذکار، شفاء السقام، جذب القلوب، ارکان اربعہ میں بھی یہ واقعہ موجود ہے۔ پھر اصل بات یہ ہے کہ اس واقعہ سے استدلال عتبی کی شخصیت کو معتبر قرار دے کر نہیں کیا جارہا تھا، بلکہ یہ استدلال اس انداز سے ہے کہ عتبی کی نقل کردہ اس حکایت کو ہر مکتب فکر کے علماء کرام کی اکثریت نے مستحسن سمجھ کر اس پر عمل کیا اور تلقی امت اور تعامل علماء وفقہاء سے یہ عمل درجہٗ جواز حاصل کر گیا ہے۔ پھر چونکہ دوسرے معتبر حوالہ جات سے استمداد واستشفاع من قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہے تو اس واقعہ کے صحیح تسلیم کرنے سے اسلام کے کسی اصل پر کسی قسم کی کوئی زد نہیں پڑتی، اب اگر یہ اعرابی مجہول العین والوصف ہوں تو اس سے اصل مسئلہ کیسے متاثر ہو سکتا ہے؟ مگر افسوس کہ تبصرہ نگار صاحب اس حقیقت کو نہ سمجھ سکے، اسی لئے انہوں نے کئی صفحات اس کی تردید میں نذر کر دئے۔

ہدایۃ الحیران میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت سے اعرابی کا جو واقعہ علامہ سمہودیؒ کی وفاء الوفاء سے نقل کیا گیا ہے تبصرہ نگار نے ص ۲۸۴ تا ص ۲۸۷ اس پر تنقید کرتے ہوئے اس کی سند میں مذکورہ راوی ہیثم بن عدی پر کتب اسماء الرجال سے مفصل بحث کی ہے، اس کا موضوع ہونا ثابت کیا ہے۔ دراصل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس روایت کے بارہ میں حضرت علامہ ابن عبدالہادیؒ نے الصارم المنکی ص ۲۷۶ میں کڑی بحث اور جرح کی ہے کہ اس کی سند میں ہیثم بن عدی کذاب راوی ہے اور یہ خبر منکر اور موضوع ہے، مؤلف اقامۃ البرہان نے بھی انہی کی پیروی کرتے ہوئے اس پر تنقید کی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ ابن عبدالہادیؒ کا اس کو قطعی طور پر موضوع کہنا صرف ہوائی فائر ہے، اس لئے کہ اس روایت کی سند میں جس راوی پر سخت جرح ہوئی ہے وہ ہیثم ہے، اور علامہ ابن عبدالہادی خود لکھتے ہیں: وَاَظُنُّہٗ اِبْنَ عَدِیِّ نِ الطَّائِیَّ فَاِنْ

یَّکُنْ ھُوَ فَھُوَ مَتْرُوْکٌ کَذَّابٌ وَاِلاَّ فَھُوَ مَجْھُوْلٌ الخ (الصارم المنکی ص ۲۷۶)

اب سوال یہ ہے کہ جب علامہ خود ہی اس راوی کی تعیین میں متردد ہیں تو پھر قطعیت کے ساتھ اس حدیث کو موضوع قرار دینا کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟ زیادہ سے زیادہ اسے ضعیف قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن حضرات فقہاء کرامؒ، محدثین عظامؒ اور تعامل علماء کرامؒ کے پیش نظر اس کا ضعف اصل مسئلہ کے جواز سے کیسے مانع ہوسکتا ہے؟ جبکہ جواز کے لئے ضعیف حدیث بھی محدثین کے ہاں قابل قبول ہے کمافی کتاب الاذکار۔ پس اس واقعہ کے موضوع ٹھہرانے کیلئے تبصرہ نگار کی ساری سعی وکوشش لاحاصل ٹھہری، اسی سے حضرت مولانا حسین علی صاحبؒ کی ہیثم پر جرح کی حقیقت بھی واضح ہوگئی اور اسی سے ''تفسیر بےنظیر'' کا جواب بھی ہوگیا کہ ''حضرت موصوف نے اس واقعہ کو نقل فرما کر نکیر نہیں کی بلکہ تعامل امت کی وجہ سے قبول کرلیا ہے'' تو اب تبصرہ نگار کا یہ لکھنا کہ ''اصل بات یہ ہے کہ تحریرات کے آخر میں واقعۂ اعرابی اور حدیث اعمیٰ کا مکمل جواب بھی موجود تھا جسے ناشر مولوی رب نواز نے کسی مصلحت سے شائع نہیں کیا'' الخ (ص ۲۸۷) خود بھی مصلحت سے خالی معلوم نہیں ہوتا، وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِحَقِیْقَۃِ الْحَالِ۔

محمد ابن حرب ہلالی کے حوالہ سے نقل کردہ اعرابی کے واقعہ پر حضرت حکیم الامت تھانویؒ نے نشر الطیب میں جو کچھ ارشاد فرمایا ہے اصولی طور پر وہ بالکل حق وصواب اور فقہاء کرامؒ، علماء عظامؒ کے مختار مسلک ''جواز استشفاع'' کے عین مطابق ہے، اس پر تبصرہ نگار کی نشر الطیب کے متعلق متعصّبانہ رائے ہرگز لائق التفات نہیں ہے۔ بالفرض اگر اسے حضرت کے ابتدائی دور کی تصنیف بھی قرار دے دیا جائے تو اس سے اس کا درجۂ استشہاد سے ساقط ہونا کیسے لازم آتا ہے؟ جبکہ اس کے خلاف کوئی تحریر حضرت کی موجود نہیں اور یہ نشر الطیب بھی سن ۱۳۲۸ھ کی بیان القرآن کی تالیف سے بعد کی ہے، تو پھر اسے ابتدائی دور کی تصنیف کیسے کہا جاسکتا ہے؟ تبصرہ نگار کی بےخبری کی انتہاء ہے۔

تبصرہ نگار کے غلو اور عناد کی حد ہے کہ وہ اپنے مزعومہ مسلک کے خلاف جو روایت دیکھتے ہیں چاہے وہ کتنی ہی مستند کیوں نہ ہو اسے قبول کرنے کی بجائے رطب و یابس کہہ کر رد کر دیتے ہیں، اِنَّا لِلّٰہِ الخ۔

مؤلف اقامۃ البرہان کا مغالطہ

تبصرہ نگار نے اس بات پر بہت زور دیا ہے کہ اگر وفات کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر اطہر سے استمداد و استشفاع درست ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں جب بارش نہ ہوئی، ہزاروں صحابہ کرام مہاجرین و انصار کی موجودگی میں مزار مبارک سے استمداد و استشفاع کی بجائے حضرت عباسؓ سے استشفاع کیوں کیا؟ ان کے نزدیک یہ واقعہ استمداد و استشفاع کے عدم جواز پر بڑی وزنی دلیل ہے اور وہ اسے صحابہ کرامؓ کا اجماع قرار دے رہے ہیں، حالانکہ یہ نہایت غلط بات ہے، کیونکہ اگر اس واقعہ کا یہی مطلب ہوتا تو فقہاء کرامؒ اور علماء عظامؒ جواز استمداد و استشفاع پر ہرگز متفق نہ ہوتے۔ یہ واقعہ بخاری شریف میں موجود ہے جو ان سب حضرات کے سامنے ہے، معلوم ہوا کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے جو تبصرہ نگار نے سمجھا ہے۔ دراصل حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے استشفاع اس لئے نہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر اطہر سے استمداد و استشفاع ناجائز ہے، بلکہ اس میں تعمیم مقصود تھی کہ جیسے آپؐ سے استمداد و استشفاع جائز ہے آپ کے خاندان اور دیگر اہل خیر و صلاح سے بھی جائز ہے۔

حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ، قاضی شوکانیؒ اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: وَيُسْتَفَادُ مِنْ قِصَّةِ الْعَبَّاسِ رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ اِسْتِحْبَابُ الْاِسْتِشْفَاعِ بِاَهْلِ الْخَيْرِ وَالصَّلَاحِ وَ اَهْلِ بَيْتِ النُّبُوَّةِ الخ (فتح الباری ص ۳۵۱ ج ۳) اور حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ دعاء بھی درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت اور آپ کے تعلق کی وجہ سے ہی قبول ہوئی، چنانچہ علامہ تاج الدین سبکیؒ لکھتے ہیں: فَھٰذِہٖ

دَعْوَۃٌ مُسْتَجَابَۃٌ بِبَرَکَۃِ نَبِیِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ (طبقات السبکی ص ۶۹ ج ۲)

یہ ہے حقیقت اس واقعہ کی جس کو تبصرہ نگار اپنے فاسد خیال کیلئے حجت تامہ قرار دے کر دوسروں پر دباؤ ڈال رہے تھے۔

ہدایۃ الحیران میں استمداد کی مختلف صورتیں اور ان کے جواز وعدم جواز کی تفصیل، نیز جائز صورت کی تعیین مع ادلہ واضح کر دی گئی ہے، حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر اطہر سے جو استمداد جائز ہے اس پر سب کا اتفاق ہے، تبصرہ نگار نے اس جگہ خلط مبحث سے کام لے کر قارئین کو خاصا مغالطہ دینے کی کوشش کی ہے اور ہدایۃ الحیران میں جن عبارتوں کی وضاحت اور معانی کو بیان کیا گیا تھا ان کو سمجھے بغیر ہی ان کو رد کر دیا ہے اور اس طرح وہ خود بھی خلط مبحث کا شکار ہو گئے ہیں۔ حضرت شاہ اسحاق ؒ اور حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ، اسی طرح حضرت شیخ عبد الحق محدث دہلویؒ اور حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ کی عبارات بالکل بے غبار اور واضح ہیں، انہوں نے خواہ مخواہ ان سے اپنی مطلب برآری اور تعارض ثابت کر کے حضرت شیخ عبد الحقؒ کی عبارت کو رد کر دیا ہے، اسی طرح حضرت قاضی صاحبؒ کی صاف عبارت کو بھی وہ نہ سمجھ سکے۔

ان سب مغالطوں کا جواب ہدایۃ الحیران کے بغور مطالعہ سے منصف کو مل جائے گا، مزید تفصیل کیلئے ''خلاصۃ الارشاد'' اور ''فیض روحانی'' کا مطالعہ بہت مفید ہے، مگر ضدی وعنادی کا کوئی علاج نہیں ہے۔

حضرت گنگوہیؒ نے صاف لکھا ہے کہ ''مگر انبیاء کرام علیہم السلام کے سماع میں کسی کو خلاف نہیں، اسی وجہ سے ان کو مستثنیٰ کیا ہے اور دلیل جواز یہ ہے کہ فقہاء نے بعد سلام کے وقت زیارت قبر مبارک کے شفاعت مغفرت کا عرض کرنا لکھا ہے، پس جواز کیلئے یہ کافی ہے'' (ص ۱۶۹) اس پر تبصرہ نگار کی گوہر افشانی ملاحظہ کر کے انہیں داد دیجیے فرماتے ہیں ''اگر فتاویٰ رشیدیہ کے مرتب سے یہاں سہو نہیں ہوا اور یہ الفاظ واقعی

حضرت گنگوہیؒ کے ہیں تو اس بارے میں گذارش ہے کہ اصولی طور پر اس دلیل سے اتفاق مشکل ہے، اس لئے کہ جس حدیث پر سماع انبیاء کا مدار ہے بشرط صحت اس سے صرف صلوٰۃ وسلام کا سماع ثابت ہوتا ہے اور یہ حکم یعنی سماع عند القبر چونکہ خلاف قیاس ہے اس لئے اپنے مورد پر بند رہے گا، لہٰذا سماع صلوٰۃ وسلام پر قیاس کر کے استشفاع عند القبر کو جائز کہنا صحیح نہیں اور مطابق فتویٰ شاہ محمد اسحاقؒ انبیاء علیہم السلام کی قبور کا استثناء جائز نہیں، باقی رہا فقہاء کا لکھ دینا تو یہ جواز کے لئے کافی نہیں، کیونکہ یہ قول متأخرین کا ہے اور ان کو مذہب میں ایک نیا قول ایجاد کرنے کی اجازت نہیں، قبر مبارک تو ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے زمانہ میں بھی موجود تھی مگر انہوں نے قبر مبارک پر شفاعت مغفرت عرض کرنے کی اجازت نہیں دی، اس لئے ان متأخرین کا قول حجت نہیں، چنانچہ فتاویٰ غیاثیہ میں شیخ الاسلام شبیر سے نقل ہے کہ: لَا نَاْ خُذُ بِاِ سْتِحْسَانِ مَشَائِخِ الْبَلْخِ وَ اِنَّمَا نَاْخُذُ بِقَوْلِ اَصْحَابِنَا الْمُتَقَدِ مِیْنَ الخ" (اقامۃ ص ۲۹۴، ۲۹۵)

معلوم ہونا چاہیے کہ حضرت اقدس گنگوہیؒ کے دست مبارک کی لکھی کتاب "زبدۃ المناسک" میں بھی یہ الفاظ موجود ہیں، لہٰذا مرتب فتاویٰ سے سہو نہیں ہوا، تبصرہ نگار کی یہ اپنی ہی بھول ہے۔ علامہ ابن ہمامؒ نے بھی استشفاع کو جائز لکھا ہے اور ان کا اصحاب ترجیح میں ہونا اور رتبۂ اجتہاد تک پہنچنا فتاویٰ شامیہ میں مصرح ہے۔

الغرض تبصرہ نگار حضرت اقدس گنگوہیؒ سے اتفاق کرنے پر راضی نہیں بلکہ اس کو مشکل بتا رہے ہیں، اسی طرح انہیں متأخرین کے قول سے بھی اتفاق نہیں اور وہ انہیں مذہب میں نیا قول ایجاد کرنے کی اجازت نہیں دیتے وغیرہ وغیرہ، حالانکہ یہ سب غلط محض ہے، کیونکہ حضرت گنگوہیؒ اور حضرات فقہاء کرامؒ نے اس کا جواز اپنی طرف سے نہیں گھڑا جیسا کہ تبصرہ نگار کا حسن ظن ہے، بلکہ ان کا یہ ارشاد حضرت عمرؓ اور دیگر صحابہ کرامؓ کے قول وعمل سے مؤید ہے، اس لئے اس سے عدم اتفاق تبصرہ نگار

کے لئے مشکل ہوتو ہومگر ہمارے لئے تو باعث سعادت وقابل افتخار ہے۔

حضرت امام مالکؒ وامام شافعیؒ اس کے جواز کے قائل ہیں اور حضرات متاخرین کا قول محض استحسان نہیں بلکہ حضرت بلالؓ کے عمل پر مبنی ہے جس کو حضرت عمرؓ اور دیگر صحابہ کرامؓ کی تائید حاصل ہے، ان سب حقائق کو نظرانداز کرنے کی وجہ سے حضرت اقدس گنگوہیؒ کے فتویٰ سے اتفاق تبصرہ نگار کو مشکل نظر آرہا ہے اور وہ متاخرین پر بھی مذہب میں نیا قول ایجاد کرنے کا الزام لگا رہے ہیں اور حضرت گنگوہیؒ کو اسی لئے وہ یہ قاعدہ یاددلا رہے ہیں کہ خلاف قیاس چیز اپنے مورد پر مقتصر ہوتی ہے۔

کاش کہ وہ پوری بات کو سامنے رکھتے تو انہیں یہ مشکلات پیش نہ آتیں اور نہ وہ لکھتے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مزار مبارک سے استشفاع اجماع صحابہؓ اور تعامل سلف اور تعامل جمہور اہل سنت کے سراسر خلاف اور بدعت سیئہ ہے، فَمَا ذَا بَعْدَ الْحَقِّ اِلَّا الضَّلَالُ" (ص ۲۱۲)

دلائل کی روشنی میں ہم نے مختصراً تبصرہ نگار کی تنقید کا جائزہ قارئین کرام کے سامنے عرض کردیا ہے، امید ہے کہ وہ حق وانصاف کو پیش نظر رکھتے ہوئے بغور اس کا مطالعہ فرما کر حقیقت کو سمجھنے میں غیر جانبداری کا مظاہرہ فرمائیں گے وَاللّٰہُ الْمُوَفِّقُ وَالْمُعِیْنُ۔

ہمارے پیش نظر چونکہ اس وقت اقامۃ البرہان کا مختصر جائزہ ہے اس لئے ہم نے زیادہ تفصیلات کو نظرانداز کردیا ہے، اس کیلئے ناظرین "تسکین الصدور" مؤلفہ حضرت علامہ محمد سرفراز خان صفدر مدظلہم "مقام حیات" مؤلفہ حضرت علامہ خالد محمود صاحب مدظلہم، نیز "ہدایۃ الحیران" کے علاوہ "حیات انبیاء کرام علیہم الصلوۃ والسلام" اور "ادراک الفضیلۃ فی الدعاء بالوسیلۃ" کا مطالعہ فرمائیں، ہم نے اپنی اس تحریر میں ان سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔

استمداد واستشفاع کے موضوع پر جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس سے روز روشن

کی طرح واضح ہے کہ حق تعالیٰ کے ارشاد وَلَوْ اَنَّهُمْ اِذْ ظَّلَمُوْا الآیۃ سے کسی ایک مفسر نے بھی یہ نہیں سمجھا کہ وفات کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر اطہر سے استشفاع ناجائز ہے، مؤلف جواہر اور مؤلف اقامۃ نے اس کا غلط مطلب بیان کیا ہے۔

اسی طرح صحابہ کرامؓ اور فقہاء عظامؒ وعلماء امتؒ کے مذکورہ واقعات وارشادات اور اکابر علماء دیوبندؒ کی تصریحات استشفاع کے جواز واستحباب پر نص صریح ہیں اور یہی مسلک حق وصواب ہے، اس کو بدعت سیّئہ قرار دینا غلط اور گمراہی ہے۔

آخر میں یہ احقر حضرت مؤلف ہدایۃ الحیران مدظلہم کے الفاظ میں اللہ تعالیٰ کے حضور دست بدعاء ہے کہ ''اللہ تعالیٰ مجھ ناکارہ کو پھر بھی قبر مبارک علی صاحبہا الف الف صلوۃ وتحیۃ پر حاضری کی دولت عظمیٰ سے نوازیں اور آنحضرت شفیع المذنبین صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں شفاعت کی درخواست پیش کرنے کا شرف پھر حاصل کرنے کی توفیق ارزانی فرماویں اور اس وسیلۂ دارین کی شفاعت کو میرے حق میں قبول فرماویں، اٰمِیْنْ بِحُرْمَۃِ سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَ عَلٰی اٰلِہِ الطَّیِّبِیْنَ الطَّاهِرِیْنَ وَ اَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ'' (ہدایۃ الحیران ص۴۰۲ طبع جدید)

؎ وہ دن خدا کرے کہ مدینہ کو جائیں ہم ۔۔۔ خاک در رسول کو سرمہ بنائیں ہم

فقط

احقر سید عبدالقدوس ترمذی غفرلہ ولوالدیہ ولمشائخہٖ واساتذتہٖ واحبابہٖ آمین

مقیم جامعہ حقانیہ ساہیوال سرگودھا

۲۵ ربیع الثانی ۱۴۱۷ھ

جواب ضمیمہ پر ایک نظر

ہدایۃ الحیران کے ضمیمہ میں جواہر القرآن کے ۲۵ مقامات پر اجمالی تنقید کی گئی تھی، مؤلف اقامۃ نے ''جواب ضمیمہ'' کے عنوان سے اس پر قلم تو اٹھایا ہے مگر انہوں نے اکثر مقامات پر محض ہٹ دھرمی سے کام لیا ہے، حق واضح ہونے کے باوجود بھی اسے تسلیم نہیں کیا بلکہ تاویل اور اختلافات تعبیر وغیرہ جیسے حیلے بہانوں سے جوابی کاروائی کی خانہ پری کی ہے اور اسی پرانی روش کے مطابق الزام تراشی اور غیر سنجیدہ، غیر مہذب انداز کو اپنا کر اس مثل کا بھرپور مظاہرہ کیا ہے ''وہی ہے چال بے ڈھنگی جو پہلے تھی سواب بھی ہے'' البتہ جہاں بالکل ہی کوئی خانہ ساز تاویل بھی نہ سوجھی وہاں مجبورا گھٹنے ٹیک دئے ہیں۔ ہم ذیل میں نہایت اختصار سے اس جواب کا جائزہ پیش کرتے ہیں، قارئین غور سے ملاحظہ فرمائیں۔

مقام اوّل

ہدایۃ الحیران کے ضمیمہ میں شیخ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کردہ توجیہ کو تفرد اور جمہور مفسرین کے خلاف ہونے کی وجہ سے قابل اصلاح قرار دیا گیا تھا اور عام مفسرین کے حوالہ سے جمہور کا قول بھی لکھ دیا گیا تھا، تبصرہ نگار اس پر یوں گوہر فشاں ہیں ''حضرت شیخ نے جو کچھ فرمایا وہ از قبیل تاویل ہے جس کی یہاں گنجائش ہے...... اس تاویل کو اختیار کرنے سے نہ کسی نص کی مخالفت لازم آتی ہے نہ قواعد عربیت کی'' الخ (ص ۳۱۳)

ہدایۃ الحیران میں کہیں بھی یہ دعویٰ نہیں کیا گیا کہ شیخ کی اختیار کردہ توجیہ میں فی نفسہٖ اس مفہوم کی گنجائش نہیں ہے یا وہ نص کے خلاف ہے، تو پھر تبصرہ نگار یہ کس بات کا جواب دے رہے ہیں؟ اور اس سے جمہور کی رائے کی مخالفت کا الزام کیسے ختم ہو گیا؟ کیا جس توجیہ وتاویل کا فی نفسہٖ امکان ہو اور وہ قواعد عربیت کے بھی خلاف نہ ہو اس کا جمہور کے موافق ہونا بھی ضروری ہے؟ ماشاءاللہ کیا عجیب فہم ہے، اسی حقیقت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے انہوں نے ہدایۃ الحیران کے اس مقام پر اعتراض کر دیا ہے۔

تفردات کو اگر قواعد عربیت وغیرہ کی وجہ سے صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی جمہور کے مقابلہ میں ان کو قبول نہیں کیا جاتا، ضمیمہ میں اسی بات کو واضح کیا گیا ہے، اس کو انا کا مسئلہ بنانا اور اصل اعتراض کو نہ سمجھنا بلکہ اس کے برعکس دوسروں پر الزام قائم کرنا اور تفاسیر کے مطالعہ کا مشورہ دینا کسی طرح بھی صحیح نہیں، یہ محض جذباتی انداز ہے، علمی مسائل کا فیصلہ اس انداز سے کبھی نہیں ہو سکتا۔ بہر حال شیخ کے حوالہ سے جو توجیہ ذکر کی گئی بالفرض اگر وہ صحیح بھی ہو تو بھی جمہور کی رائے کے مقابلہ میں اسے قبول نہیں کیا جا سکتا اور اسی وجہ سے وہ یقیناً قابل اصلاح ہے۔

مقام ثانی

وَاِنَّھَا لَکَبِیْرَۃٌ' میں جمہور نے لکھا ہے کہ اِنَّھَا کی ضمیر صَلٰوۃٌ' کی طرف راجع ہے اور مرجع کا قریب ہونا جمہور کی رائے کا مرجح ہے، اس لئے ضمیمہ میں حضرت شیخ کی اختیار کردہ رائے کو قابل اصلاح قرار دیا گیا ہے، مقام اوّل میں اس کی تفصیل مع وجہ گذر چکی ہے، اسے ملاحظہ فرمالیں۔

تبصرہ نگار نے یہاں بلاوجہ طول بیانی سے کام لیا ہے اور ان مفسرین کے اقوال نقل کئے ہیں جنہوں نے اس ضمیر کو خَصْلَۃٌ' کی طرف راجع قرار دیا ہے، حالانکہ ان حوالوں میں سے کسی ایک حوالہ سے بھی یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ اِنَّھَا کی ضمیر کا خَصْلَۃٌ

کی طرف راجع ہونا جمہور مفسرین کا قول ہے۔ ضمیمہ میں جس بنیاد پر اسے قابل اصلاح قرار دیا گیا تھا وہ اس کے باوجود بھی موجود ہے، اس لئے تبصرہ نگار کے ان حوالہ جات کے بعد بھی یہ مقام قابل اصلاح ہے۔

رہا بعض مفسرین کا خَصْلَةٌ کی طرف ضمیر کا راجع قرار دینا یا اس کو اولیٰ کہنا، تو اس سے اصل اعتراض کا جواب ہرگز ہرگز نہیں ہوسکتا کَمَا لَا یَخْفٰی عَلٰی اَهْلِ الْعَقْلِ وَالْفَهْمِ، ضمیمہ میں نہایت مختصر انداز سے اس پر کلام کیا گیا تھا اور جمہور کی رائے کی وجہ ترجیح بھی ذکر کی گئی تھی، مگر تبصرہ نگار نے غلو اور افراط وتفریط سے کام لیتے ہوئے اپنی حد سے بڑھا دیا ہے، اس کے آخر میں وہ لکھتے ہیں کہ ”کیا تفرد اسی کا نام ہے کہ اکثر و بیشتر محقق مفسرین اس قول کو اپنی تفسیروں میں جگہ دیں اور پھر اس کو راجح اور اولیٰ بھی قرار دیں“ (ص ۳۱۷) حالانکہ انہوں نے پہلے خود لکھا ہے کہ ”بعض نے ذکر میں اس تاویل وتوجیہ کو اولیت کا درجہ دیا ہے اور راجح فرمایا“ (ص ۳۱۷)

تو کیا اکثر مفسرین کے اپنی تفاسیر میں اس قول کو جگہ دینے سے وہ جمہور کا قول بن جاتا ہے اور اسی طرح اگر بعض مفسرین کسی قول کو ذکر میں اولیت کا درجہ دیں اور بعض اس کو راجح فرما دیں تو وہ جمہور مفسرین کی رائے قرار پا کر تفرد سے نکل جاتا ہے۔ ضمیمہ میں جس منشأ کے تحت جواہر کے اس مقام کو قابل اصلاح قرار دیا گیا ہے شاید مبصر نے اسے بغور مطالعہ کرنے کی زحمت گوارا ہی نہیں کی، بس سرسری مطالعہ کے بعد جواب لکھ دیا ہے جس کا نتیجہ آپ کے سامنے ہے۔

اِنَّهَا کی ضمیر کا مرجع صَلٰوةٌ قرار دینے کی وجہ ترجیح ضمیمہ میں موجود ہے، علامہ جلال الدین سیوطیؒ ارجح الاقوال پر اعتماد کرتے ہیں اسی لئے یہی راجح ہے، نیز حاشیہ جمل میں ہے: هٰذَا هُوَ الْجَارِیْ عَلٰی قَاعِدَةِ کَوْنِ الضَّمِیْرِ لِلْاَ قْرَبِ وَ قِیْلَ الْاِسْتِعَانَةُ الْمَفْهُوْمَةُ مِنْ اِسْتَعِیْنُوْا (ص ۱۸ ج ۱) اس تفسیر کی تائید حدیث اِذَا اَخَذَ بِهٖ

اَمْرٌ فَزِعَ اِلَی الصَّلٰوۃِ سے بھی ہو رہی ہے اور اس میں لفظی قاعدہ کے تحفظ کے ساتھ ساتھ معنویت اور جامعیت کا بھی پورا پورا لحاظ ہے، چنانچہ بیضاوی میں اس ضمیر کے صلوٰۃ کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ میں ہے: وَتَخْصِیْصُهَا وَالضَّمِیْرُ اِلَیْهَا لِعَظْمِ شَانِهَا وَاسْتِجْمَاعِهَا (ص۱۵ ج۱)

مقام ثالث

وَاِذْ قُلْتُمْ یٰمُوْسٰی لَنْ نُّؤْمِنَ لَکَ حَتّٰی نَرَی اللّٰهَ جَهْرَةً الآیة کے تحت جواہر میں ہے ”معتزلہ اور روافض نے اس آیت سے امتناع رؤیت باری تعالیٰ پر استدلال کیا ہے، مگر یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ اس سے امتناع فی الدنیا ثابت ہوتا ہے نہ کہ مطلق امتناع“ (جواہر ص ۲۷) چونکہ اس عبارت سے دنیا میں رؤیت باری تعالیٰ ممتنع ہونا واضح طور پر معلوم ہو رہا ہے جو معتزلہ کا مذہب ہے، جمہور اہل سنت دنیا میں بھی اس کے ممتنع ہونے کے قائل نہیں ہیں اور خود مؤلف جواہر کو بھی یہ تسلیم ہے، اس لئے ضمیمہ میں جواہر کی عبارت ”امتناع فی الدنیا“ پر لکھا ہے کہ ”لیکن یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ اس آیت سے امتناع فی الدنیا ثابت ہوتا ہے، آیت سے دنیا و آخرت میں کسی جگہ بھی رؤیت باری تعالیٰ کا امتناع و استحالہ ثابت نہیں ہوتا، اس لئے آیت سے امتناع رؤیت فی الدنیا کو تسلیم کر لینا درست نہیں ہے“ یہ اصلاح بدیہی الصواب ہے۔

جب مؤلف جواہر اور مؤلف اقامۃ کو بھی جمہور اہل سنت کا مسلک ہی قبول ہے تو پھر تبصرہ نگار اس گرفت کو صحیح تسلیم کرنے کی بجائے اس مسئلہ کو خواہ مخواہ کس لئے رد کرنے کے درپے ہیں؟ وہ فرماتے ہیں ”جواہر القرآن کی عبارت میں لفظ امتناع عدم وقوع کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے“ (ص ۳۱۸) اس پر انہوں نے جواہر کی اس عبارت کو قرینہ بنایا ہے ”اور اہل سنت کا مسلک یہ ہے کہ رؤیت باری تعالیٰ فی نفسہ دنیا و آخرت دونوں جہانوں میں ممکن ہے، لیکن دنیا میں اس کا وقوع نہیں ہوگا“ الخ (ص ۳۱۸)

یہ عبارت اگر چہ صحیح ہے اور ضمیمہ میں بھی اس کو قبول کیا گیا ہے مگر تبصرہ نگار کی تاویل مذکورہ کی تائید اس سے نہیں ہوتی، کیونکہ محل اعتراض لفظ امتناع ہے جو ممکن کے مقابلہ میں ہے، جواہر کی اس عبارت میں ممکن کا لفظ تو موجود ہے مگر امتناع کا نہیں، اگر امتناع عدم وقوع کے معنی میں ہوتا اور ممکن کے مقابلہ میں نہ ہوتا تو پھر اس جگہ ممکن کے بعد بھی اس کا استعمال درست ہوتا حالانکہ یہاں اسے استعمال نہیں کیا گیا۔ اب اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہے کہ یہاں ممکن کے تقابل کی وجہ سے امتناع مُحال کے معنی میں ہوتا نہ کہ عدم وقوع کے اور یہ مفہوم اہل سنت کے سراسر خلاف ہے، تو پھر تبصرہ نگار کا اس کو اصطلاحی معنی میں قرار نہ دینا بلکہ عدم وقوع سے تاویل کرنا سراسر ہیرا پھیری ہے، اگر ممکن اپنے اصطلاحی معنی میں ہے تو امتناع کو کیوں غیر اصطلاحی معنی میں لیا جا رہا ہے؟ یہ محض ضد و عناد ہے، ورنہ ضمیمہ کا اعتراض مبنی بر انصاف ہے۔

اس مقام پر حضرت قاضی بیضاویؒ کی عبارت سے متعلق جو کچھ لکھا گیا تھا، تبصرہ نگار نے اس کے متعلق کچھ بھی نہ لکھا، شاید انہوں نے اَلسُّکُوْتُ فِیْ مَعْرِضِ الْبَیَانِ بَیَانٌ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے خاموشی میں ہی عافیت سمجھی ہو۔

بلغۃ الحیران کی عبارت ''قول کی تبدیلی کی بجائے عمل نہ کیا'' پر ضمیمہ کے اعتراض کے جواب میں مبصر لکھتے ہیں ''حالانکہ یہ تعبیر دونوں قسم کی تبدیلی کو شامل ہے کَمَا لَا یَخْفٰی عَلٰی مَنْ لَّهٗ اَدْنٰی تَدَبُّرٍ وَّشُعُوْرٍ'' (ص ۳۱۸) پھر مؤلف جواہر نے بلا وجہ ہی اس جامع تعبیر کو ترک کرنے کا تکلف کیوں کیا ہے؟

مقام رابع

قُلْ اِنْ کَانَتْ لَکُمُ الدَّارُ الْاٰخِرَۃُ، جواہر میں جمہور کے مختار مسلک کو بہت معمولی انداز میں ذکر کیا گیا تھا کہ ''اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ یہاں تمنی موت سے اپنی اپنی موت کی تمنا مراد ہے'' ضمیمہ میں اسی روش پر تنبیہ کی گئی تھی کہ

جو قول جمہور مفسرین کا مختار ہے اس کو اسی انداز سے ذکر نہ کرنا قابل اصلاح ہے، اس میں دوسرے قول کی نفی نہیں کی گئی تھی۔ مگر تبصرہ نگار نے حسب عادت دوسرے قول پر مفسرین کے حوالے اس انداز سے لکھے ہیں کہ گویا ضمیمہ میں سرے سے اس قول کا انکار کر دیا گیا ہے، پھر آخر میں لکھتے ہیں کہ "اب ترمذی صاحب فیصلہ فرمائیں کہ کیا انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر کے مقابلہ میں جمہور کی تفسیر کو ترجیح دے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول تفسیر کے خلاف تفسیر کرنے کے رجحان کو فروغ دینے کی کوشش کی ہے؟" (ص ۳۲۱) کیا واقعۃً جمہور کی تفسیر اس مقام پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر کے خلاف اور اس کے مقابلہ میں ہے؟ جیسا کہ مبصر کا ارشاد ہے "اس کو ترجیح دے کر" الزام تو بعد کی بات ہے پہلے یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ جمہور نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کی ہے، اگر یہ الزام صحیح نہیں اور یقیناً صحیح نہیں ہے تو پھر تبصرہ نگار صاحب خود فیصلہ فرما دیں کہ کیا وہ اس الزام تراشی سے جمہور مفسرین کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول تفسیر کے مقابلہ میں تفسیر کرنے کے غلط رجحان کو فروغ دینے کی کوشش تو نہیں کر رہے ہیں؟ یَا لَلْفَهَمْ۔

مقام خامس

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا الآية، جواہر میں لکھا ہے کہ "مفسرین نے کَذٰلِکَ کو تشبیہ کیلئے قرار دیا ہے، لیکن حضرت شیخ نے فرمایا ہے کہ کَذٰلِکَ یہاں تشبیہ متعارف کیلئے نہیں ہے، لہٰذا مشبہ بہ ماننے کی ضرورت نہیں" (ص ۷۰ ج ۱)

صاف واضح ہے کہ حضرت شیخ کو مفسرین کی توجیہ سے اختلاف ہے اور وہ اس کو صحیح نہیں سمجھتے، حالانکہ مفسرین کی بیان کردہ توجیہ کے غلط ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے، اسی لئے ضمیمہ میں اس پر اعتراض کیا گیا اور اس طرح اصلاح بھی کر دی گئی کہ "البتہ اگر یوں کہا جاتا کہ مفسرین کی توجیہ کے علاوہ ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے جو

حضرت شیخ نے فرمائی ہے تو محل اعتراض نہ ہوتا'' اس پر تبصرہ نگار نے جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت شیخ نے مفسرین کی رائے کی تغلیط نہیں کی ہے بلکہ اس تعبیر سے اپنے اختلاف کا اظہار کیا ہے، اس کی انہوں نے ایک مثال بھی دی ہے کہ ''جب ایک شخص دوسرے کی رائے سے اختلاف کرتا ہے تو وہ یہی کہتا ہے کہ اس طرح نہیں بلکہ اس طرح ہے، اس سے مقصد اظہار اختلاف ہوتا ہے نہ کہ دوسری رائے کی تغلیط'' (ص ۳۲۰) جب اس نے صاف کہہ دیا کہ اس طرح نہیں بلکہ اس طرح ہے تو پھر دوسرے کی رائے کی تغلیط اور کس طرح ہوتی ہے؟

اختلاف رائے کو اچھے انداز میں تعبیر کرنے سے یہ کہاں لازم آیا کہ دوسرے کی تغلیط مقصود نہیں ہے، اگر یہی بات ہے تو پھر اختلاف کیا ہوا؟ بہر حال دوسرے کی تغلیط نہ ہونے پر مثال مذکور سے تبصرہ نگار نے نرالا اصول نکال کر بلغہ کی عبارت پر خوب فٹ کیا ہے، ماشاء اللہ تعالیٰ خوب سمجھے۔

ضمیمہ میں اس کی اصلاح کیلئے جو عبارت لکھی گئی تھی اس پر موصوف کا یہ تبصرہ بڑا منصفانہ، حسن ظن کا آئینہ دار اور قابل داد ہے کہ ''اگر یہی تعبیر اختیار کی جاتی تو ترمذی صاحب پھر بھی معاف نہ کرتے کیونکہ مقصد اعتراض برائے اعتراض ہے'' الخ (ص ۳۲۱) اَلْمَرْءُ یَقِیْسُ عَلٰی نَفْسِہٖ، وَکُلُّ اِنَاءٍ یَتَرَشَّحُ بِمَا فِیْہِ، کیا اس تعصب اور بدظنی کی کوئی انتہاء ہے؟ اصل اعتراض تسلیم کرنے کے باوجود اسے قبول کرنے میں یہاں بھی خوب چالا کی سے کام لیا جا رہا ہے، کَمَا لَا یَخْفٰی۔

مقام سادس

وَمَا کَانَ اللّٰہُ لِیُضِیْعَ اِیْمَانَکُمْ الآیۃ یہاں ایمان سے مراد نماز ہے، جواہر میں بھی اس کو تسلیم کیا گیا ہے، مگر امکانی درجہ میں دوسری توجیہ یعنی تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان کو بھی تسلیم کیا گیا ہے، اس لئے ضمیمہ میں لکھا تھا کہ ''مگر صحیح روایتوں

کے خلاف تفسیر کرنے کا رجحان اس سے بھی ثابت ہو رہا ہے جو کہ قابل ترک ہے''
مؤلف جواہر چونکہ کئی مقامات پر جمہور کے خلاف تفسیر کر چکے ہیں جن کی پوری تفصیل ہدایۃ الحیران میں موجود ہے اسی لئے ضمیمہ میں اس پر تنبیہ کی گئی اور جن مفسرین نے اس میں دوسرا قول ذکر کیا ہے ان پر یہ الزام عائد نہیں ہوتا، کیونکہ اِذَا فَاتَ الشَّرْطُ فَاتَ الْمَشْرُوْطُ مسلمہ قاعدہ ہے، امید ہے کہ سمجھ گئے ہونگے۔

تبصرہ نگار نے یہاں بھی دوسرے قول کے بعض حوالے جمع کر کے محض الزام تراشی سے کام لیا ہے جس کا جواب سطور بالا میں دیا جا چکا ہے، وَلِلْعَاقِلِ تَكْفِيْهِ الْاِشَارَةُ۔

مقام سابع

وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَ هُمْ الاٰية کے تحت جواہر میں ہے ''خواہشات سے مراد اہل باطل کا دین ہے کیونکہ وہ ان کی نفسانی خواہشات اور خود ساختہ آرزوؤں ہی کا مجموعہ ہوتا ہے'' (ص ۴۷) یہاں اہل باطل کے دین کو نفسانی خواہشات اور آرزوؤں میں منحصر کر دیا گیا ہے، حالانکہ بعض احکام ان کے دین میں ایسے بھی تھے جو کسی زمانہ میں حکم الٰہی تھے خود ساختہ نہ تھے، اس لئے ضمیمہ میں اس لفظی کوتاہی پر تنبیہ کی گئی اور حضرت اقدس حکیم الامۃ تھانویؒ کی بے غبار عبارت کی نشاندہی فرمائی گئی تھی۔

مگر تبصرہ نگار اولاً تو اس حصر کو صحیح قرار دینے پر مصر ہیں اور پھر آخر میں اس سے دست برداری کا اعلان بایں الفاظ فرما رہے ہیں ''اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ جواہر القرآن میں اہل باطل کے سارے دین کو خود ساختہ نہیں کہا گیا'' (ص ۳۲۳) جواہر میں اہل باطل کے سارے دین کو خود ساختہ نہیں کہا گیا لیکن کیا مذکورہ عبارت میں لفظ ''ہی'' صاف نہیں بتا رہا کہ سارے دین کو ان کی نفسانی خواہشات اور خود ساختہ آرزوؤں میں منحصر کر دیا گیا ہے، پھر اس کے انکار کا کیا معنی؟

بہر حال جواہر میں یہاں لفظی کوتاہی ہے جس کی اصلاح کر دینی چاہیے

فضول ضد سے کام لینا علماء کرام کو زیب نہیں دیتا۔

مقام ثامن

یَعْرِفُوْنَهٗ کَمَا یَعْرِفُوْنَ اَبْنَاءَ هُمْ الاٰیة، جواہر القرآن میں پہلے تو یَعْرِفُوْنَهٗ کی ضمیر کا مرجع عام مفسرین کی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہی قرار دیا ہے، پھر لکھا ہے کہ ''حضرت شیخ نے فرمایا کہ یَعْرِفُوْنَهٗ کی ضمیر کا مرجع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کو بنانا اگرچہ فی نفسہٖ صحیح ہے لیکن سیاق وسباق کے مناسب نہیں، لہٰذا یَعْرِفُوْنَهٗ کی ضمیر امر قبلہ کی طرف راجع ہے'' (ص ۴۷) حالانکہ جب اس آیت کے ماسبق میں بھی آپ سے خطاب ہے اور خود اس آیت میں بھی، تو پھر آپ کی ذات گرامی کے مراد لینے کو سیاق وسباق کے خلاف قرار دینا کیسے صحیح ہے؟ اسی لئے ضمیمہ میں اس کو غیر اولیٰ اور آپ کی ذات گرامی کا مرجع ہونا من وجوہ اولیٰ ہونا لکھا تھا اور تفسیر کبیر سے اسی قول کا من وجوہ اولیٰ ہونا ذکر بھی کر دیا تھا۔

تبصرہ نگار حسب عادت ہرزہ سرائی کے بعد لکھتے ہیں ''مگر ترمذی صاحب کسی قرینہ کی بناء پر ایک قول کو ترجیح دینے کا حق رکھتے ہیں تو دوسروں کو یہ حق کیوں حاصل نہیں؟'' (ص ۲۲۴) یہ تقابل بھی خوب ہے، کیا یہ ترجیح ترمذی صاحب نے دی ہے یا عام مفسرین اور امام رازیؒ نے؟ اور کیا ان کے مقابلہ میں تبصرہ نگار کو کسی قول کی ترجیح کا حق پہنچتا ہے؟ تبصرہ نگار کو اس مقام پر چاہیے تھا کہ وہ یہ ثابت کرتے کہ ''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مراد لینا سیاق وسباق کے خلاف ہے'' جیسا کہ جواہر میں لکھا ہے، مگر وہ اس کو تو کیا ثابت کرتے اس کے برعکس ضمناً اس مراد ہونے کو تسلیم کر رہے ہیں۔ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کا مراد لینا سیاق وسباق کے خلاف ہونا ان کی سمجھ میں آ گیا تھا تو پھر اس کے خلاف وہ ضمناً اس مراد ہونے کو کیوں تسلیم کر رہے ہیں؟ یہی فکر وفہم، تدبر وشعور ہے جس کا فقدان دوسروں میں دکھائی دے رہا ہے؟

مقام تاسع

وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ یُّقْتَلُ فِیْ سَبِیْلِ اللهِ اَمْوَاتٌ، جواہر میں اس مقام پر جو تقریر کی گئی ہے اس سے بظاہر یہی متبادر ہوتا ہے کہ اس آیت کا نزول ہی تحویل قبلہ کے معاملہ میں ہے، حالانکہ اس کا تعلق واقعۂ بدر سے ہے، اسی لئے ضمیمہ میں اس کوتاہی کی نشاندہی کی گئی اور حضرت حکیم الامت تھانویؒ کا اختیار کردہ مناسب طریقہ ذکر کیا گیا۔

تبصرہ نگار نے اس کوتاہی کو تسلیم کرنے کی بجائے بیان القرآن کی توجیہ کے پیش نظر لکھ دیا ''تفسیر جواہر القرآن میں وَلَا تَقُوْلُوْا الآیۃ کو تحویل قبلہ کے معاملہ میں منحصر کرنا مقصود نہیں بلکہ تحویل قبلہ کے ساتھ اس آیت کے ربط کا بیان مقصود ہے'' (ص ۳۲۴)

ضمیمہ میں چونکہ بیان القرآن کے حوالہ سے یہ بات لکھ دی گئی تھی اس لئے جواہر کی عبارت سے بادی النظر میں اس آیت کے شان نزول کا امر قبلہ میں منحصر ہونا واضح ہے، اسی لئے تبصرہ نگار نے ضمیمہ کی عبارت پر رد نہیں کیا ورنہ حسب عادت یہاں بھی وہ ضرور کچھ نہ کچھ لکھ مارتے، یہ سوء ظنی نہیں بلکہ حقیقت ہے جیسا کہ کئی مقامات پر ناظرین نے دیکھ لیا ہوگا۔

مقام عاشر

تبصرہ نگار نے ضمیمہ کے اعتراض کو بایں الفاظ خود تسلیم کیا ہے ''یہ تعبیر کی کوتاہی تھی، طبع جدید میں اس کی اصلاح کر دی گئی'' (ص ۳۲۴)

مقام حادی عشر

کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ الآیۃ، جواہر میں پہلے تو وہی لکھا جو عام مفسرین نے لکھا ہے، پھر آگے چل کر لکھتے ہیں ''اور حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ اس کی اس طرح توجیہ فرماتے ہیں کہ یہاں وصیت والدین اور اقربین کیلئے نہیں ہے بلکہ والدین اور اقربین کو ہے اور اَلْمَعْرُوْفُ سے مراد حکم شرعی ہے اور مطلب یہ ہے کہ

مرنے والے پر لازم ہے کہ وہ ماں باپ رشتہ داروں کو وصیت کرے کہ وہ اس کا ترکہ حکم شرعی کے مطابق تقسیم کریں'' (ص ۸۸ جواہر) حالانکہ مرنے والے پر اس کی وصیت لازم نہیں ہے، اسی لئے ضمیمہ میں لکھا ہے کہ ''بلکہ اس طرح کی وصیت کرنا صرف مستحب ہے، اس لئے اس توجیہ میں ''لازم ہے'' کو حذف کرنا لازم ہے اور اس کی بجائے ''مستحب ہے'' لکھنا چاہیے''۔

تبصرہ نگار سمجھ گئے کہ یہ اعتراض سو فیصد صحیح اور حق ہے اور مسئلہ یہی ہے جو ضمیمہ میں لکھا ہے اس کو رد نہ کر سکے، مگر چونکہ صاف لفظوں میں تسلیم کرنا بھی گوارا نہ تھا اس لئے انہوں نے عام بول چال کی آڑ میں لکھ مارا کہ ''ترمذی صاحب کو معلوم ہونا چاہیے کہ لفظ لازم کوئی شرعی اصطلاح نہیں جو مستحب کے مقابلہ میں اور فرض یا واجب کی جگہ استعمال ہوتی ہو، بلکہ یہ لفظ عام بول چال میں استحباب مؤکد کیلئے بولا جاتا ہے اور اسی مفہوم میں یہاں استعمال کیا گیا ہے'' (ص ۳۲۵) مگر اس کو استحباب مؤکد کہنا بھی صحیح نہیں ہے، مؤکد کی قید کہاں سے لگائی؟ شرعی اصطلاح ''واجب'' کا ترجمہ ''لازم'' سے کر کے بھی شاید استحباب مؤکد ہی مراد لیا جاتا ہوگا؟ پھر یہاں شرعی حکم بتایا جا رہا ہے یا اردو محاورات کی لغت مرتب کی جا رہی ہے؟ تبصرہ نگار بھی عجیب مجذوب ہیں کہ وہ اس قدر واضح بات کو بھی لفظوں کے ہیر پھیر میں الجھا رہے ہیں، حق بات کو تسلیم کرنا ان کے نزدیک شاید ان کی موت کے مترادف ہے۔

پھر کُتِبَ کو نُدِبَ پر محمول کرنے کے سلسلہ میں جواہر پر جو اعتراض کیا گیا تھا اس کا جواب دینے کی بجائے یہ لکھ دیا کہ ''اگر سیاق وسباق کے خلاف ہونے کی وجہ سے یہ توجیہ صحیح نہیں تو ترمذی صاحب بھی تسلیم فرمالیں کہ ذبح بقرہ اور قتل نفس کو ایک واقعہ قرار دینا بھی قرآنی سیاق وسباق کے خلاف ہے'' (ص ۳۲۵) ماشاءاللہ خوب ہے ''کہیں کی اینٹ کہیں کا روڑا'' اس توجیہ کے سیاق وسباق کی وجہ سے غلط ہونے سے

یہ کیسے لازم آیا کہ ذبح بقرہ اور قتل نفس دو الگ الگ واقعے ہیں، کیا یہ چیز محض قیاسی ہے کہ ایک کا دوسرے پر قیاس کرتے چلے جاؤ اور دوسروں کو بھی اس کی عام دعوت دیتے رہو؟ قرآن کریم کو اس طرح تختۂ مشق بنانے اور تحریف کرنے سے نہ معلوم کیا مقصد حاصل کرنا پیش نظر ہے؟ ہدایۃ الحیران کے مقام اوّل میں بالتفصیل ثابت کر دیا گیا ہے کہ ذبح بقرہ اور قتل نفس دونوں ایک ہی واقعہ کے جزء ہیں، مستقل دو واقعے نہیں، مفسرین نے اس کی تصریح کی ہے، ان کا ایک واقعہ ہونا عقل سے نہیں بلکہ نقل سے ثابت ہے۔ اب اس پر قیاس کر کے جو یقیناً قیاس مع الفارق ہے یہ لکھنا کہ ''ترمذی صاحب یہ بھی تسلیم فرمالیں'' الخ، نہایت عجیب اور قابل افسوس ہے۔

تبصرہ نگار کا ضمیمہ کے اس اعتراض پر کچھ نہ لکھنا سراسر اعتراف شکست ہے وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ بلکہ کُتِبَ کا بمعنی نُدِبَ کے ہونا سیاق قرآن کریم کے خلاف ان کو بھی مسلم ہے، کیونکہ وہ اس کو رد نہیں کر رہے ورنہ وہ اس کو رد کرتے۔

مقام ثانی عشر

وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ الاٰیۃ کے تحت جواہر میں لکھا ہے ''مباشرت سے مراد جماع ہے'' الخ، اعتکاف میں چونکہ دواعی جماع بھی معتکف کیلئے مباشرت کے حکم میں ہیں اس لئے ان کا ذکر کرنا بھی لازم تھا۔ اسی طرح مؤلف جواہر نے جنازہ کیلئے معتکف کا مسجد سے نکلنا بھی تحریر کر دیا ہے حالانکہ یہ نفلی اعتکاف کا حکم ہے نہ کہ سنت وغیرہ کا، ان دونوں باتوں پر یہاں تنبیہ کی گئی ہے۔

تبصرہ نگار اس پر یوں رقمطراز ہیں ''اعتکاف کے تمام احکام کا یہاں استقصاء مقصود نہیں'' الخ، لَاحَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ اعتراض اعتکاف کے احکام کے استقصاء نہ کرنے پر تھا یا جو حکم ذکر کیا گیا ہے اس میں ایک ضروری قید کے ترک پر تھا؟ خدارا انصاف سے کام لیجئے۔

جنازہ کیلئے معتکف کے خروج کے متعلق لکھتے ہیں ''معتکف کیلئے نماز جنازہ کیلئے خروج کا جواز ایک حدیث کی بناء پر لکھا گیا تھا لیکن صحیح یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا محمل وہی ہے جو علامہ شامیؒ نے بیان فرمایا ہے'' (ص ۳۲۵) غنیمت ہے کہ تبصرہ نگار اس کو تسلیم کر رہے ہیں چاہے دبے لفظوں میں ہی سہی۔

مقام ثالث عشر ورابع عشر

تبصرہ نگار ضمیمہ کی گرفت کو تسلیم کرتے ہوئے طبع جدید میں درست کرنے کا اعتراف کر رہے ہیں اور انہوں نے ان دونوں غلطیوں کو کتابت کی غلطیاں قرار دیا ہے، واللّٰہُ اَعْلَمُ۔ مقصود اصلاح ہے وہ ہو چکی ہے فَلَا نِزَاعَ وَلَا کَلَامَ۔

مقام خامس عشر

جواہر کی عبارت میں مؤلف کو جو خلط ہوا اس کی بنیاد یہ جملہ تھا ''اور قیامت قائم ہو جائے'' اسی بناء پر ضمیمہ میں مفصل و مدلل بحث کی گئی ہے وہاں ملاحظہ کر لی جائے، تبصرہ نگار نے بھی تسلیم کر لیا ہے ''اور قیامت قائم ہو جائے کے الفاظ قابل حذف ہیں'' (ص ۳۲۵)

مقام سادس عشر

وَاَنْـزَلَ مَعَهُـمُ الْكِتَـابَ، جواہر میں ہے ''یعنی اللہ تعالیٰ نے ہر پیغمبر کے ساتھ ایک کتاب بھیجی'' (ص ۱۰۲) ضمیمہ میں اس پر کئے گئے اعتراض کا جواب مبصر نے یوں دیا ہے کہ ''پیغمبر لفظ رسول کا ترجمہ ہے، یہ رسول نئی شریعت کا حامل ہوتا ہے جو کتاب یا صحیفہ کے ذریعہ اسے دی جاتی ہے'' (ص ۳۲۵) لیکن تبصرہ نگار کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ پیغمبر کوئی شرعی اصطلاح نہیں جو نبی کے مقابلہ میں ہو بلکہ یہ لفظ عام محاورات میں نبی اور رسول دونوں پر بولا جاتا ہے، اس لئے اس سے فقط اصطلاحی لفظ رسول مراد لینا درست نہیں ہے، یہ بعینہ وہی تقریر ہے جو انہوں نے خود مقام حادی عشر میں فرمائی ہے، ملاحظہ ہو ص ۳۲۵۔

مقام سابع عشر

فرماتے ہیں ''حضرت تھانویؒ کا افادہ بہت عمدہ اور لطیف ہے'' (ص ۳۲۵)

ع وَالْفَضْلُ مَا شَهِدَتْ بِهِ الْاَعْدَاءُ

مقام ثامن عشر

اس مقام پر ضمیمہ میں جواہر کی تردید کے جواب میں تبصرہ نگار نے خود ہی فضول خامہ فرسائی کی ہے، ناظرین غور فرمائیں تو حقیقت واضح ہو جائے گی۔

مقام تاسع عشر

وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ الاٰیة، جواہر میں غیر کفو کے نکاح کو قابل فسخ لکھا تھا، چونکہ یہ غیر مفتی بہ ہے اس لئے ضمیمہ میں اس پر تنبیہ کی گئی اور اصلاح کرنا ضروری قرار دیا گیا، اس پر تبصرہ نگار لکھتے ہیں ''ترمذی صاحب کا یہ دعویٰ کہ ''فتویٰ اس پر ہے کہ ایسی صورت میں کیا ہوا نکاح صحیح نہ ہوگا'' خود محتاج دلیل ہے، متون وشروح میں یہی لکھا ہے کہ ایسے نکاح کے خلاف اولیاء قاضی کی عدالت میں مرافعہ کر کے نکاح کو فسخ کرا سکتے ہیں، ایسی صورت میں نکاح کا صحیح نہ ہونا احقر کی نظر سے نہیں گذرا، وَاللہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ'' (ص ۳۲۵) جب ایک مسئلہ سامنے آ گیا تو اس پر قلم اٹھانے سے قبل تحقیق ضروری تھی، مگر شوق اعتراض میں اتنی تکلیف بھی گوارا نہیں کہ فقہ وفتاویٰ کی مشہور کتاب ردالمحتار ہی دیکھ لی جائے تا کہ صحیح صورت حال کا علم ہو سکے۔

اگر تبصرہ نگار کی نظر سے یہ مسئلہ نہیں گذرا تو اس سے یہ کیسے لازم آیا کہ یہ مسئلہ بھی صحیح نہیں ہے۔ پھر ان کی نظر بھی بڑی وسیع اور بلند ہے کہ مدارس میں عام متداول درسی کتاب شرح وقایہ میں بھی یہ مسئلہ انہیں دکھائی نہ دیا۔ احقر کے خیال کے مطابق اگر وہ اپنے مدرسہ کے مفتی صاحب سے پوچھ لیتے تب بھی مسئلہ حل ہو جاتا لیکن............ خیر ضمیمہ کی کی گئی تنقید صحیح ہے اور مفتی بہ یہی ہے کہ اس صورت میں

نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتا، وَهٰذَا مَا اخْتَارَهُ مَشَا ئِخُنَا الْكِرَامُ وَاَسَا تِذَ تُنَا الْعِظَامُ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى وَالتَّفْصِيْلُ فِىْ كُتُبِ الْقَوْمِ۔

مقام عشرون

وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِيَّةً الآية، اس کے تحت جواہر میں حضرت شیخ کی ذکر کردہ توجیہ پر ضمیمہ میں جو اعتراض کیا گیا اس کا جواب تبصرہ نگار یوں لکھتے ہیں ''حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ کی توجیہ کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ یہ حکم پہلے وجوبی تھا اور اب اس کا وجوب منسوخ ہو گیا اور استحباب باقی ہے، بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ حکم شروع ہی سے استحبابی تھا اور لفظ ''لازم'' وجوب پر دلالت کیلئے موضوع نہیں'' (ص ۲۲۶)

موصوف کی عادت بھی عجیب ہے، ضمیمہ میں احتمال کے درجہ میں جو توجیہ ذکر کی جاتی ہے وہ جواب میں اعتراض سے بچنے کیلئے اسی کو اپنا مقصد قرار دے دیتے ہیں۔

یہ بات تو درست ہے کہ اگر حضرت شیخ کی توجیہ کا یہی مقصد ہو تو وہ قابل اعتراض نہیں لیکن ہو بھی تو سہی، تبصرہ نگار کا یہ لکھنا کہ ''لازم'' وجوب پر دلالت کیلئے وضع نہیں'' متبادر مفہوم کے خلاف ہے، اس پر ہم مقام حادی عاشر میں کلام کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ فرمالیں۔

ضمیمہ کے آخر میں اس وصیت کو استحباب کے حکم پر محمول کرنے کی صورت میں جو اصلاح لکھی گئی تھی مبصر کی وسیع نظر شاید وہاں تک نہ پہنچ سکی، اس کا انہوں نے ذکر تک نہیں کیا، بہر حال ضمیمہ کی گرفت اپنی جگہ پر درست ہے۔

مقام حادی وعشرون

مَنْ ذَا الَّذِىْ يَشْفَعُ الآية کے تحت ضمیمہ میں جواہر کی عبارت کے بعد لکھا ہے

''اس سے مؤلف کی بظاہر یہ مراد معلوم ہوتی ہے کہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے اور وہ بھی شفاعت کبریٰ کا اذن ملنا ثابت ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے بھی شفاعت کبریٰ کے علاوہ دوسری شفاعتوں کا اذن ثابت نہیں ہے، بلکہ شفاعت کبریٰ

کے علاوہ دوسری شفاعتیں بغیر اذن کے ہوں گی، پس مشفوع لہ کا مومن ہونا شرط ہے۔

مگر مؤلف کی یہ مراد نصوص قرآنیہ اور احادیث نبویہ کے صریح خلاف ہے'' اس پر تبصرہ نگار کا یہ تبصرہ ہے کہ ''اس سے مقصود یہ ہے کہ شفاعت کبریٰ کا اذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی کو ملنا ثابت نہیں'' الخ (ص ۳۲۶) عجیب ہے، کیونکہ مؤلف کی یہ عبارت جس پر اعتراض کیا گیا ہے اس کا ظاہری مفہوم ہرگز یہ نہیں بنتا جو مبصر بتلا رہے ہیں، جواہر کی عبارت دیکھ لیجیے صاف پتہ چل جائے گا۔ تبصرہ نگار نے محض تاویل سے بات بنانے کی کوشش کی ہے ورنہ ضمیمہ میں بیان کردہ مفہوم اور اس پر تبصرہ بلاشبہ حق وصواب ہے، مبصر کو خلاف ظاہر توجیہ کی بجائے اسے تسلیم کرنا چاہیے تھا۔

ضمیمہ میں ''ف'' کے تحت آیت الکرسی سے متعلق جواہر کی عبارت پر لکھا تھا کہ اس عبارت میں اگر سورتوں کی بجائے آیتوں کا لفظ ہوتا تو مناسب ہوتا، بلکہ یہی لازم ہے، اس پر تبصرہ نگار صاحب نے کچھ نہیں لکھا حالانکہ ضروری تھا کہ وہ اس تصحیح کو تسلیم کرتے مگر......

مقام ثانی وعشرون

اَوْ كَالَّذِىْ مَرَّ عَلٰى قَرْيَةٍ الآية کے تحت مؤلف جواہر نے سماع موتی کی نفی پر استدلال کیا ہے جو صحیح نہیں ہے، اس پر ہدایۃ الحیران کا متعلقہ مقام قابل ملاحظہ ہے۔ مبصر نے بھی اقامۃ البرہان کے اس مقام کا حوالہ دیا ہے، مگر وہاں انہوں نے جو کچھ کاروائی کی ہے قارئین اسے ہمارے مختصر جائزہ میں ملاحظہ کر سکتے ہیں، حقیقت واضح ہو جائے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

مقام ثالث وعشرون

اس کو مبصر نے بھی واقعی مناسب قرار دیا ہے۔

مقام رابع وعشرون

اِنْ تُبْدُوْا مَا فِىْٓ اَنْفُسِكُمْ الآية کے تحت جواہر کی عبارت میں ایک قسم کا جو قصور تھا

ضمیمہ میں اس کو واضح کیا گیا ہے، تبصرہ نگار لکھتے ہیں ''راقم الحروف کے نزدیک یہ تعبیر مختصراور جامع ہے، قاصر نہیں'' (ص ۳۲۶) ضمیمہ کی تنبیہ کی روشنی میں وہ جواہر کی عبارت کو جامع بتلا رہے ہیں، مگر اس سے قطع نظر اس کی جو تقصیر تھی اس کا اعتراف نہیں کرتے اور پھر انہیں خود بھی اس تعبیر کے جامع ہونے پر اصرار نہیں ہے جیسا کہ ''راقم الحروف کے نزدیک'' سے واضح ہے۔ معلوم ہوا کہ حقیقت میں یہ عبارت قصور سے خالی نہیں ہے اور واقعۃً اس میں اصلاح کی ضرورت ہے، لہٰذا ضمیمہ کی تنقید واصلاح برمحل ہے۔

مقام خامس وعشرون

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ الآية کے تحت جواہر میں مؤلف نے لکھا تھا کہ ''ہر آدمی کو اس کے اپنے ہی نیک اعمال کا نفع پہنچے گا اور ہر شخص اپنے ہی بداعمال کی سزا پائے گا'' (ص ۱۳۸ ج ۱) اس میں ''اپنے ہی نیک اعمال'' کا لفظ حصر پر دال ہے جس سے ایصال ثواب کا انکار نکالا جاسکتا ہے، اسی لئے ضمیمہ میں اس پر تنبیہ کی گئی۔ تبصرہ نگار اس کو قرآن کریم کی آیت کا لفظی مفصل ترجمہ قرار دے رہے ہیں، لیکن قرآن کریم میں لَهَا کا حصر تو ہے مَا كَسَبَتْ کا حصر نہیں ہے، حضرت شیخ الہندؒ کے ترجمہ ''اسی کو ملتا ہے'' سے بھی یہ واضح ہے، لہٰذا مفصل لفظی ترجمہ میں اس کی رعایت ضروری تھی، اسی لئے ضمیمہ میں ''ابتداءً'' کی قید تجویز کی گئی ہے ورنہ اگر لفظی ترجمہ کردیا جاتا اور مفصل کی قید کے درپے نہ ہوتے تو پھر ''ابتداءً'' کی قید کی بھی حاجت نہ ہوتی، اس سے تبصرہ نگار کی برہمی اور بے جا طعنہ زنی کا جواب بخوبی ہوجاتا ہے۔ فقط

وَاللهُ يَقُوْلُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى السَّبِيْلَ

احقر سید عبدالقدوس ترمذی غفرلہ

جامعہ حقانیہ ساہیوال سرگودھا

۲۹ ربیع الثانی ۱۴۱۷ھ

خراجِ عقیدت
دارالعلوم دیوبند
یہ ایک صنم خانہ ہے جہاں محمودؒ بہت تیار ہوئے
اس خاک کے ذرّے ذرّے سے کس درجہ شرر بیدار ہوئے
ہے عزمِ حسینؒ احمدؒ سے پا ہنگامۂ گیر و دار یہاں
شاخوں کی لچک بن جاتی ہے باطل کیلئے تلوار یہاں
رومیؒ کی غزل رازیؒ کی نظر، غزالیؒ کی تلقین یہاں
روشن ہے جمالِ انورؒ سے پیمانۂ فخر الدینؒ یہاں
امدادؒ و رشیدؒ و اشرفؒ کا یہ قلزمِ عرفاں پھیلے گا
یہ شجرۂ طیّبؒ پھیلا ہے تا وسعتِ امکاں پھیلے گا
مولانا ریاست علی بجنوری